Property of
COSA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

18761

LES LIVRES SAINTS

ET LA

CRITIQUE RATIONALISTE

HISTOIRE ET RÉFUTATION

ES OBJECTIONS DES INCRÉDULES CONTRE LES SAINTES ÉCRITURES

PAR

F. VIGOUROUX

PRÊTRE DE SAINT-SULPICE

AVEC DES ILLUSTRATIONS D'APRÈS LES MONUMENTS

Par M. l'abbé DOUILLARD, Architecte

ECONDE PARTIE. — RÉFUTATION DES OBJECTIONS

III

TROISIÈME ÉDITION, REVUE ET AUGMENTÉE

TOME CINQUIÈME

St. Albert's College Library

PARIS

A. ROGER & F. CHERNOVIZ, ÉDITEURS

7, RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 7

1891.

Tous droits réservés

G
B4

220.9
V3
v.5

IMPRIMERIE
CONTANT-LAGUERRE

BAR LE-DUC

Les hiéroglyphes et les caractères cunéiformes ont été prêtés par l'Imprimerie Nationale.

LES LIVRES SAINTS

ET

LA CRITIQUE RATIONALISTE.

SECONDE PARTIE.

RÉFUTATION DES OBJECTIONS CONTRE LA BIBLE.

LIVRE TROISIÈME.

LIVRES DIDACTIQUES ET SAPIENTIAUX.

SECTION PREMIÈRE.

LE LIVRE DE JOB.

CHAPITRE Ier.

CARACTÈRE HISTORIQUE DU LIVRE DE JOB.

Le livre de Job est un des plus beaux monuments de la littérature et comme l'idéal d'un poème sémitique. Mais ce poème magnifique est-il une histoire ou une fiction? L'Église a toujours cru à l'existence réelle du patriarche arabe. Quelques anciens Rabbis ont soutenu, au contraire, que le livre de Job n'était qu'une longue parabole et que le personnage dont il raconte les épreuves n'est pas un homme créé [1]. De nos jours, un cer-

[1] *Baba bathra*, f. 15.

acc : 213

tain nombre de rationalistes prétendent aussi que le poème de Job est une fiction comme l'Iliade et l'Odyssée. Ils veulent même y reconnaître l'œuvre de plusieurs mains, comme dans les écrits d'Homère. A les en croire, le prologue et la conclusion sont des additions postérieures; les discours mis dans la bouche d'Éliu ne sont pas non plus authentiques et ne font pas partie du poème primitif. Voici d'abord ce qu'ils disent contre le caractère historique du livre de Job :

On nous a représenté [Job] à tous dans notre jeunesse comme une histoire vraie... Aussi bien Job a-t-il toujours passé pour le modèle de la patience... et dans nos vieilles Bibles à gravures on peut le voir assis sur son tas de fumier ayant pour couvre-chef l'auréole de sa sainteté. Cependant Luther déjà entrevoyait la vérité. Il croyait, lui aussi, à la réalité historique du fond, mais il estimait que quelque auteur intelligent et pieux, un poète-théologien, éprouvé lui-même par le malheur, en a fait un livre d'édification, comparable, quant à la forme, à une comédie, à une pièce dramatique à rôles partagés. Cette opinion, formulée un peu plus scientifiquement, est aujourd'hui la plus répandue. On ne marchande pas la gloire du poète, on ne lui enlève que son héros. Celui-ci doit lui avoir été fourni par la tradition, avec ses amis, sa maladie, et, selon le cas, avec quelques autres éléments encore. — Cette opinion ne nous paraît pas acceptable. Nous estimons que tout est ici dû à la libre création du génie poétique. Pour justifier notre manière de voir, nous ne voulons pas nous prévaloir des scènes qui se passent au ciel, ni de l'intervention personnelle de Jéhova. Ceux qui verraient ici autre chose que de la pure poésie prouveraient seulement qu'ils ne sont pas

ètes eux-mêmes. Nous soutenons que l'histoire entière, ns tous ses détails, porte le cachet d'une production de magination. Tous ces malheurs divers, resserrés dans l'es- ce d'une seule heure, la perte simultanée de tant de trou- aux, qui pourtant ne pouvaient pas s'être trouvés à une ule et même place, un orage qui tue sept mille moutons un seul coup, les sept jours et sept nuits pendant lesquels s trois amis sont assis à terre en face de Job sans dire ot, la restauration subite d'une fortune immense et tota- ment perdue, la naissance d'une seconde série d'enfants rès que les premiers ont péri dans un âge déjà mûr : tous s détails, disons-nous, n'ont aucune vraisemblance. Le ète s'en préoccupe même si peu que plusieurs fois il sem- e les oublier ou même les contredire, si bien qu'on a pu oir quelquefois la singulière idée que le prologue histo- que serait d'une autre main que le corps de l'ouvrage. uis on n'arrive pas à bien se rendre compte du théâtre de histoire, et à savoir au juste si Job et sa famille habitent ne ville et des maisons, ou s'ils vivent sous des tentes à campagne comme les Arabes au désert : car on rencontre es passages à l'appui de l'une ou l'autre opinion[1]. Mais ut cela est peu de chose en comparaison d'un fait capital, ui, à lui seul, prouve que nous n'avons ici devant nous ue des personnes fictives. Voilà quatre sheikhs arabes, ha- itant loin de Canaan, en dehors de tout contact avec l'ensei- nement révélé, et qui parlent tous les quatre de Dieu, de grandeur, de sa sainteté et de son gouvernement du onde, de manière qu'on est autorisé à dire que jamais au- un prophète n'a dit mieux, n'a parlé plus éloquemment. e poète dispose librement de ses figures, qui ne servent

[1] Job est toujours représenté, en réalité, comme un Arabe sé- entaire, habitant une maison et un village. Job, I, 18-19; XXIX, 7.

que de décors à l'exposition de son idée, et cette idée seu a le privilège de la réalité. Oui, l'histoire de Job est une bel et grandiose parabole. La vérité ne réside pas dans les form pittoresques qui tiennent l'imagination en éveil, mais da les principes religieux et moraux qui y sont mis en relief

La thèse de M. Reuss et de ses émules est si outré si évidemment arbitraire et fausse que beaucoup de ra tionalistes n'osent pas aller aussi loin et reconnaisse que l'auteur de Job n'a pas créé son personnage. Écou tons M. Nöldeke :

On peut se demander si l'auteur lui-même a conçu so sujet. Ewald remarque avec raison qu'une telle inventio n'est pas dans l'esprit de l'ancienne littérature. Ajoutons qu les noms des principaux personnages, celui de Job lu même, n'ont aucune signification frappante, comme ce aurait eu lieu certainement si le poète les avait forgés. Qu'o compare seulement les noms des filles de Job librement fo gés par le poète[2]. Le nom d'Éliphas nous est aussi conn par Genèse, XXXVI, 11, et là comme ici il se trouve rappr ché de celui de Théman. On est naturellement amené à pe ser que la tradition connaissait aussi et rattachait au pay d'Ouz (Hus) les deux autres amis de Job et lui-même. Qu nous apprenait encore sur lui la tradition ? Jusqu'à quel poi le poète a-t-il été créateur? Voilà ce que nous ne pouvo dire aujourd'hui, et nous savons encore moins si la légend avait quelque fondement historique[3].

[1] Ed. Reuss, *Philosophie religieuse et morale des Hébreux*, Jo 1878, p. 15-16.

[2] Job, XLII, 14.

[3] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 27 278.

M. Renan, par des considérations d'un autre genre, amené aussi à des conclusions en partie contraires à les de M. Reuss :

Bien qu'écrit par un Hébreu, ce livre (de Job) nous re-sente un mode de spéculation qui n'était pas propre à la lestine. Un grand nombre de légendes mythologiques ou ronomiques auxquelles il est fait allusion ne se retrouvent chez les Hébreux, du moins sous la même forme. On y t de bien plus près que dans les écrits des Juifs le voisi-ge du polythéisme syrien et babylonien, en particulier de qu'on a appelé le sabéisme. Une foule de traits dénotent e connaissance parfaite de l'Égypte, où l'auteur semble oir voyagé, et du mont Sinaï, où sans doute il avait vu travaux des mines, qu'il décrit avec tant de détails[1]. Le t que tous les personnages du poème appartiennent aux ni-Kédem, célèbres par leur sagesse, ne saurait être une tion arbitraire... Tout porte à croire que la légende de b est plus ancienne que le livre de Job[2].

L'auteur sacré n'a donc pas créé son personnage. Les mmentateurs catholiques admettent généralement que livre de Job a été embelli d'ornements poétiques[3],

[1] Job, XXVIII, 1-11. Voir ce passage avec le commentaire que nous avons donné dans les *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 269-272.

[2] E. Renan, *Le livre de Job*, p. XXVI-XXVII, XXXIII.

[3] « Argumentum, etsi vere historicum, poetice esse exornatum amplificatum, integra libri indoles docet. « Quis, inquit Hue-..s, putet Jobum in summis corporis et animi doloribus carmina ui uxorem et amicos fudisse, aut ipsos vicissim virum tot malis ppressum versibus esse allocutos? » (*Dem. Evang.*, prop. IV, 211)... Quicumque igitur poeticum libri characterem agnoscit, que quisquam, opinor, eum negare ausus fuerit, etiam argumen- poetice exornatum esse fatebitur. » R. Cornely, *Introductio ialis*, t. II, part. II, p. 64-65.

mais tous s'accordent à reconnaître que le fond en est historique. C'est ce que nous enseigne l'Écriture elle-même, qui nous donne Job comme un modèle de patience, dans le prophète Ézéchiel, dans le livre de Tobie et dans l'Épître de l'apôtre saint Jacques[1]. Rien dans le récit biblique n'autorise à nier l'existence réelle du saint patriarche de l'Idumée. C'est ce que va nous montrer la discussion des objections.

Tous les détails que nous donne l'histoire de Job n'ont aucune vraisemblance, nous dit-on. — Que les malheurs de Job ne soient pas communs et ordinaires, tout le monde en convient. Mais « si le cas de Job est le plus extraordinaire, en tous sens, qu'on puisse imaginer, c'est que l'enseignement qu'on en veut faire ressortir s'appliquera d'autant plus facilement à tous les autres cas[2]. » C'est M. Reuss qui fait cette remarque et qui se réfute ainsi lui-même. Dieu permet que son serviteur soit soumis coup sur coup aux épreuves les plus accablantes, afin qu'un tel exemple justifie plus pleinement

[1] Ezech., XIV, 14, 20; Tob., II, 12; Jac., V, 11. A ces témoignages, on doit ajouter probablement celui de l'Ecclésiastique, XLIX, 11, comme l'a ingénieusement remarqué Geiger, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1858, p. 542-543. Dans ce chapitre XLIX, primitivement écrit en hébreu, nous avons une énumération et un éloge des principaux personnages bibliques. Au verset 11, il est dit que Dieu « s'est souvenu des ennemis, » en grec τῶν ἐχθρῶν, ce qui n'a guère de sens dans ce passage. Si on lit « Job » à la place, tout s'explique très bien. Parce que Job, en hébreu, signifie « ennemi, » le traducteur grec l'a rendu comme si c'était un substantif commun, sans prendre garde qu'il avait affaire à un nom propre.

[2] Ed. Reuss, *Job*, p. 17.

Providence et que la leçon soit plus significative. On voudrait voir des contradictions entre le Job du rologue et le Job de la discussion. Autant l'un est résigné, assure-t-on, autant l'autre est impatient, presque blasphémateur[1]; preuve évidente que le poète façonne personnage à son gré et ne se pique même pas de le endre conséquent avec lui-même. Ces accusations sont rès injustes et M. Reuss nous en fournit encore la réutation :

Job, l'homme pieux et juste, est mis à l'épreuve et l'hisoire dit qu'il l'a soutenue. Il est accablé par la douleur; oit, il est homme; mais il reste ferme et fidèle, non seulement en face de ses malheurs personnels, mais encore, ce qui plus est, en face des soupçons de ses anciens amis qui l'accusent d'hypocrisie et qui le traitent bien peu charitablement. D'eux et de leur jugement inique, il en appelle toujours à Dieu; il ne cesse de s'adresser à celui de qui seul pouvait lui venir la justification et la consolation. Quand le doute vient l'assaillir, il le combat et parvient à le vaincre; et si passagèrement il paraît vouloir s'abandonner au désespoir, c'est uniquement parce qu'il croit que le Dieu qu'il cherche et qu'il invoque ne veut pas l'écouter. Il n'y a pas là, à vrai dire, de trace d'incrédulité, d'un reniement impie. Au contraire, au moment même où le sentiment de sa misère le tourmente le plus vivement, où il se plaint le plus amèrement d'être délaissé, oublié, méprisé par ceux qui étaient ses plus proches, sa foi se montre le plus glorieusement inébranlable, et il exprime la conviction que Dieu ré-

[1] « Le blasphème y touche à l'hymne. » E. Renan, *Le livre de Job*, p. LXII.

habilitera son nom, ne serait-ce qu'après sa mort[1]. L'homme vraiment pieux sort donc victorieux de l'épreuve, s'il n'a affaire qu'à Dieu seul, et que des discours inspirés par le préjugé ne viennent pas le troubler et l'égarer. Il reconnaît que Dieu ne veut pas son malheur, mais qu'il le permet dans l'intention indiquée... Aussi bien Job, vers la fin, retrouve-t-il l'équilibre moral, la tranquillité de l'esprit, dès que ses adversaires se voient réduits au silence, et tout en se plaignant de son sort et en protestant de son innocence, il s'exprime à l'égard de l'un et de l'autre d'une façon tellement touchante que le lecteur, qui avait pu être choqué de certaines explosions trop véhémentes, revient sans peine à ses premiers sentiments[2].

Les amis de Job sont aussi des personnages réels, non fictifs. Ils ne jouent pas un rôle. « Ils sont trois, mais ils ne représentent pas trois systèmes ou trois solutions diverses; ils ne se mettent pas même à trois points de vue différents, comme c'est ordinairement le cas dans nos drames, où chaque personnage a son rôle particulier. Tout au plus on peut dire que l'un parle avec plus de modération, l'autre avec plus de passion et de véhémence : au fond, ils disent tous la même chose... Les discours des trois amis sont pleins de redites. C'est

[1] Job, XIX, 23-27. Il y a plus que cela dans ce célèbre passage; il y a un acte de foi à la résurrection future, comme nous l'avons montré dans *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit. t. III, p. 169-176, où nous avons fait ressortir en même temps la place importante qu'occupe ce passage dans tout le poème, puisque à partir de ce moment, Job est aussi calme et maître de lui qu'il avait été auparavant véhément et impétueux.

[2] Ed. Reuss, *Job*, p. 24.

ujours le même refrain : Dieu punit les méchants; le
lheur est la peine du péché; les hommes ne sont pas
is sages que Dieu... De son côté, Job en revient sans
sse aussi à ses protestations d'innocence; il affirme
ujours qu'il n'a pas mérité son sort... [C'est que] l'au-
ur n'écrit pas comme ferait un philosophe, produisant
s thèses l'une après l'autre et les démontrant par une
gumentation logique et serrée, de manière à se rap-
ocher insensiblement de son but, et à finir par impo-
r des conclusions à ses lecteurs. Il met en scène des
ersonnages vivants; chacun d'eux y apporte ses con-
ictions à lui et ses préjugés. Ils n'arrivent pas à s'en-
ndre : ce que l'un affirme, l'autre le nie, et la décision
'est amenée ni par des faits ni par des raisons[1]. » Ces
ersonnages sont donc vivants, et ils sont vivants parce
u'ils sont réels. C'est encore M. Reuss qui vient de
ous le prouver.

On insiste particulièrement sur l'invraisemblance de
épilogue, d'après lequel Dieu donna à Job juste le
ouble de ce qu'il possédait avant l'épreuve, deux fois
lus de brebis, deux fois plus de chameaux, deux fois
lus de bœufs, deux fois plus d'ânesses, et autant de fils
t de filles[2]. Mais qu'y a-t-il là d'impossible? A toutes
s époques de l'histoire, on rencontre des singularités
on moins invraisemblables. La descendance d'Hugues
apet a donné successivement à la France trois branches
e rois; chacune s'est éteinte avec trois frères qui ont

[1] Ed. Reuss, *Job*, p. 17-18.

[2] Nous avons vu, t. II, p. 370, les difficultés que fait Hermann
der Hardt à ce sujet.

régné l'un après l'autre, la première, celle des Capétiens directs, avec les trois fils de Philippe le Bel : Louis X le Hutin, Philippe V le Long et Charles IV le Bel; la seconde, celle des Valois, avec les trois fils de Henri II : François II, Charles IX et Henri III; la troisième, celle des Bourbons de France, avec les trois petits-fils de Louis XV : Louis XVI, Louis XVIII et Charles X. Peut-il y avoir rien de plus étrange et en apparence de plus artificiel? Si l'on rencontrait un pareil fait dans l'histoire sainte, on ne manquerait pas de crier à l'invraisemblable et à l'impossible, et l'on admirerait la simplicité de ceux qui croient à de pareilles choses, mais la vérité n'en serait pas moins incontestable.

Il en est de même du rétablissement de la fortune de Job. Les rationalistes devraient renoncer à cet argument, tiré de l'invraisemblance des faits, auquel ils ont trop souvent recours, et qui ne saurait être présenté comme une preuve scientifique. Il faut remarquer, d'ailleurs, que, dans le cas qui nous occupe, Dieu se devait à lui-même et qu'il devait à son serviteur, dès lors qu'il lui faisait seulement subir une épreuve et que l'épreuve avait été subie avec succès, de le récompenser de sa fidélité et de sa constance. Or, comme la scène se passe avant la venue de Jésus-Christ et que la porte du ciel n'a pas été encore ouverte par le sang du Rédempteur; comme la rémunération dans une autre vie demeure enveloppée d'ombres, la récompense de Job ne pouvait être que temporelle et terrestre. Les rationalistes eux-mêmes l'avouent : « La question philosophique ayant pris corps dans une personne, il faut que les exigences

sentiment moral soient satisfaites par l'histoire de tte personne... Si Job mourait malheureux, toutes les iles choses qui sont débitées dans ce livre auraient duit l'effet opposé à celui que l'auteur avait en vue. comme après tout Dieu peut toujours intervenir dans s destinées des mortels, le miracle même qui s'opère à fin à l'égard de celle de Job, rend concrète une consotion capable au moins de soutenir le courage de ceux ui souffrent dans les mêmes conditions[1]. » La Provience devait intervenir et son intervention directe et isible explique ce qu'il y a d'insolite dans la nature de récompense.

L'esprit critique est si pointilleux qu'il trouve à redire même aux noms que Job donne à ses filles après le reour de sa fortune. Parce qu'ils sont empruntés à des bjets gracieux, M. Nöldeke en conclut qu'ils ont été librement forgés par le poëte[2]. » Qui ne sait pourtant, armi ceux qui sont un peu familiarisés avec l'Orient, ue des noms semblables y sont tout à fait ordinaires et ommuns? Job appelle ses trois filles, la première Iemînah, en arabe, « la colombe, » à cause de ses yeux de olombe; la seconde Qeṣî'âh, parce qu'elle paraissait omme enveloppée du parfum de la « canelle, » et la troiième Qéren-happouk, du nom du principal cosmétique le la beauté féminine[3], parce que sa beauté devait être

[1] Ed. Reuss, *Job*, p. 23.
[2] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 277.
[3] « Le fard noir que les femmes mettaient sur les sourcils se conservait dans des bouts de cornes. Les trois noms sont destinés à relever les grâces de ses filles et pas le moins du monde leur coquetterie. » Ed. Reuss, *Job*, p. 121.

encore relevée par l'art[1]. Les Grecs les auraient comparées aux trois Grâces; Job les compare aux objets les plus aimés des Orientaux et il leur en donne les noms. Aujourd'hui encore, en Arabie et en Perse, on donne aux femmes des noms d'animaux gracieux, de fleurs, de parfums et de pierres précieuses[2], et il n'est point rare d'entendre appeler des jeunes filles, comme dans les *Mille et une Nuits :* Fleur de jardin, Branche de corail, Canne à sucre, Lumière du jour, Étoile du matin, Délices du temps.

Le livre de Job est donc historique, dans son ensemble et dans ses principaux détails, malgré le cadre poétique dans lequel il est placé et les ornements littéraires dont il est embelli. Quant à sa date, elle est abandonnée à la libre discussion dans une large mesure et nous n'avons pas, par conséquent, à nous en occuper ici, si ce n'est pour relever une erreur, soutenue du reste seulement par un petit nombre de critiques. On sait que le sujet du livre est le problème du bien et du mal dans le monde et que Satan apparaît dans le prologue du poème comme esprit malin et démon tentateur. Quelques rationalistes en ont pris prétexte pour soutenir que l'ouvrage tout entier avait été inspiré par le mazdéisme ou doctrine des deux principes, et datait par conséquent de l'époque de la prééminence des Perses dans l'Asie occidentale, c'est-à-dire d'une époque postérieure à la captivité de Babylone.

[1] Job, XLII, 14; Fr. Delitzsch, *Das Buch Job*, 1864, p. 505.

[2] Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland*, t. III, n° 779 p. 375-376.

A première vue, dit Mgr de Harlez, l'analogie semble
appante, mais quand on examine de près le texte hébreu,
devient évident que l'auteur de l'histoire de Job ne con-
aissait point le mazdéisme, ou du moins, ce qui est la
ême chose pour nous, a écrit comme s'il n'en avait aucune
onnaissance ni subi aucune influence; car tout dans son
ivre y est opposé, comme les caractères de Satan et d'Ahri-
nan... Dans [Job], Satan n'est qu'un agent subalterne, en-
ièrement dépendant des volontés de Dieu, n'agissant que
dans les limites tracées par Dieu, impuissant à contrarier
ses désirs ou à empêcher la réparation des maux que Dieu
ui a permis de susciter... Voyons [au contraire] Anromai-
nyus (Ahriman) en face du Créateur. Voici ce que nous
trouvons au Vendidad XXII: « Ahura-Mazda dit au saint Za-
rathrusta : Moi qui suis Ahura-Mazda..., lorsque je créai
cette demeure d'une beauté, d'une splendeur éclatantes, le
Déva criminel me regarda. Anromainyus le meurtrier créa
contre moi 99,999 maux. Guéris-moi donc, ô Manthra-
Çpenta à l'éclat pur. Je te donnerai en retour mille chevaux,
mille bœufs, mille chameaux, etc. Manthra-Çpenta (la loi
sainte ou les formules de conjuration) lui répondit: Comment
te guérirai-je de ces maux? Alors Ahura-Mazda dit à Nairyo-
çanha : Sage Nairyoçanha, va appeler Aryaman et dis-lui
qu'Anromainyus m'accable de 99,999 maux... — Aryaman
accourut aussitôt; il amena une nouvelle race de chevaux
mâles, de jeunes chameaux, une nouvelle espèce de four-
rage, et traça neuf sillons pour combattre les maux suscités
par le chef des Dévas. » — Il n'est pas besoin de faire re-
marquer que la scène est entièrement métamorphosée. Dieu
n'est plus ce maître tout-puissant qui fixe à l'action du
démon des limites que celui-ci n'ose franchir; c'est un roi
presque découronné, tremblant devant un rival qui lui a
ravi la moitié de son empire et qui frappe à son gré les créa-

tures. Anromainyus, égal à Dieu par son origine éternelle, ne reconnaît pas ses lois et détruit ses œuvres quand il lui plaît. Partout où Ahura-Mazda crée un bien, Anromainyus le suit pour y produire un mal capable d'anéantir l'œuvre divine... Tout donc concourt à faire rejeter la supposition d'un emprunt de la Judée à l'Éran en ce qui concerne la croyance aux démons[1].

Nous avons, d'un côté, chez les Perses, le dualisme et la croyance à deux principes égaux et ennemis, et de l'autre, chez les Hébreux le monothéisme et la croyance à un seul principe, Dieu, maître du ciel et de la terre.

[1] C. de Harlez, *Les origines de zoroastrisme*, dans le *Journal asiatique*, août-septembre 1880, p. 155-162.

CHAPITRE II.

L'AUTHENTICITÉ DES DIVERSES PARTIES DU LIVRE DE JOB.

Établissons maintenant l'authenticité des parties du vre de Job qui sont contestées ou niées par les incré- ules, c'est-à-dire le prologue et l'épilogue, les discours 'Éliu et la description de l'hippopotame et du croco- ile[1].

En ce qui concerne les parties en prose qui servent 'introduction et de conclusion à l'ouvrage[2], des in- rédules eux-mêmes reconnaissent qu'on ne peut les

[1] On ne saurait en aucune façon prendre au sérieux l'opinion de oi-disant critiques qui, comme le professeur Studer, de Berne, affir- nent que le livre de Job est l'œuvre d'au moins six rédacteurs et u'il ne nous est parvenu dans sa forme actuelle qu'après avoir ubi cinq refontes indépendantes. *Ueber die Integrität des Buches Hiob*, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1875, Heft, IV, p. 688-723. Voir la critique de C. Budde, *Beiträge zur Kritik des Buches Hiob*, in-8°, Bonn, 1876, p. 1-62.

[2] L'authenticité du prologue et de l'épilogue paraît avoir été niée our la première fois par X. Matthæius, *Giobbe giurisconsulta*, ienne, 1780. Elle l'a été depuis par Hasse, *Vermuthungen über las Buch Hiob*, dans le *Magazin für bibl. und orient. Literatur*, . , p. 162; Stuhlmann, *Hiob*, Hambourg, 1804, p. 25 et suiv.; Bernstein, dans Keil et Tzschirner's *Analecten*, I, 3, p. 122 et suiv.; K obel, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1842, p. 485 t suiv., etc.

séparer du corps du livre et que par conséquent elles y ont toujours été attachées. « Le poème est inintelligible sans le prologue et l'épilogue, » dit M. Renan[1]. Et M. Nöldeke dit à son tour :

Je ne puis comprendre comment on a pu souvent, dans les temps modernes, attaquer l'authenticité de l'introduction et du dénouement sous forme narrative de ce poème. Le reste du poème serait tout à fait incompréhensible. La forme prosaïque s'explique pleinement... Même au milieu des parties poétiques, elle est partout employée là où il faut raconter. Le prétexte que le dénouement ne pouvait qu'affermir l'antique croyance en une justice rétributive, quand même il serait fondé, n'en serait pas moins inacceptable. Est-il vrai qu'on voulût tellement éloigner des yeux la *justice poétique*, que Job dût absolument finir par expirer sur un tas de cendre[2] ?

Mais si le prologue et l'épilogue sont authentiques pour les rationalistes moins exagérés, presque tous s'accordent à rejeter comme une interpolation postérieure les discours d'Éliu. Voici les raisons qu'en donne M. Nöldeke :

Tous les interprètes en renom de notre époque et même Delitzsch, ont reconnu que cette partie du livre n'est pas authentique[3]... Ce morceau ne convient pas au plan général. Qu'on le retranche, chacun reconnaîtra que le livre de Job

[1] E. Renan, *Le livre de Job*, p. XLVII.

[2] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 275.

[3] Cette affirmation est exagérée. Sans parler des catholiques, plusieurs protestants orthodoxes célèbres, tels que Hävernick, Hahn,

u reste pas moins complet. Le poète d'Élihu reprend dans
des fautes dont le poète primitif ne se doute même pas.
que Dieu reproche à Job est tout différent de ce qu'Élihu
ne en lui. Les paroles pleines de force du Seigneur, qui
sse parler pour lui les merveilles de la création, sont ex-
ordinairement affaiblies par Élihu qui apporte à l'appui
ses remontrances de simples motifs rationnels. Et pour-
it, dans l'esprit du poète, Élihu doit avoir raison, car Job
trouve rien à lui répondre... Ajoutons qu'Élihu n'est
mmé ni dans le prologue ni dans l'épilogue. A la fin,
ieu parle à Job et aux trois amis, chacun reçoit la décision
ui le concerne, mais d'Élihu, pas un mot[1].

Il est vrai qu'Éliu n'est nommé ni dans le prologue ni
ans l'épilogue, mais c'est parce que l'auteur n'avait
ucune raison de le faire. La règle qu'il suit, c'est que
ersonne n'est mentionné que lorsqu'il paraît comme
cteur ou comme intéressé dans l'événement raconté.
'est ainsi que les frères de Job sont nommés acciden-
ellement dans un de ses discours; ses parents sont men-
ionnés pour la première fois dans le dernier chapitre.
Le poète parle des amis de Job, au commencement,
our nous apprendre qu'ils viennent le consoler, et à la
in, pour nous montrer que les reproches qu'ils ont faits
u juste éprouvé étaient sans fondement, au jugement
le Dieu même; mais Éliu n'était pas un ami de Job,

Stickel, Hengstenberg, Schlottmann, et même des rationalistes, comme Bertholdt, Gesenius, Umbreit, Rosenmüller, admettent l'authenticité des discours d'Éliu.

Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 284-290.

c'était un simple assistant à la discussion, dont la présence n'avait pas besoin d'être indiquée, un jeune homme qui, conformément aux mœurs orientales, avait dû d'abord s'effacer et se taire devant des hommes plus âgés que lui, n'ayant aucun droit, tant qu'ils voulaient parler, d'intervenir dans le débat; de plus, Éliu, différent en cela d'Éliphaz, de Baldad et de Sophar, ne dit que des choses justes et vraies, et par conséquent, dans la conclusion, l'auteur n'a rien à redresser dans ses discours, comme Job n'a rien à lui répondre, parce qu'il ne peut nier la justesse de ses arguments[1]. Il est le seul des interlocuteurs nommés qui aient eu raison contre Job. Les objections qu'on fait contre son rôle sont des objections européennes, qui ne viendraient même pas à l'esprit des Orientaux. Ceux-ci ne tiennent pas à avoir le dernier mot. Dès lors qu'ils n'ont plus rien d'important à dire, ils se taisent.

Bien loin, d'ailleurs, d'être une superfétation dans le « plan général, » un hors-d'œuvre sans lequel le poème « n'en resterait pas moins complet, » les discours d'Éliu achèvent la justification de la Providence, telle qu'elle pouvait être donnée avant la loi de grâce : ils développent une explication nouvelle qui ne pouvait être placée ni dans la bouche des amis de Job ni dans celle de Dieu à savoir l'utilité de la souffrance pour purifier l'homme et pour l'instruire. Les trois amis du juste ont soutenu que, s'il est affligé, c'est parce qu'il l'a mérité; à leurs yeux, toute souffrance est un châtiment. Job proteste

[1] Job tient la promesse qu'il avait faite : *Docete me et ego tacebo.* Job, VI, 24.

ıtre cette accusation; il affirme avec la plus grande ·rgie son innocence, et la conclusion qui résulte de discours, c'est qu'il ne sait pas pourquoi Dieu l'af-, puisqu'il n'a aucune faute à se reprocher. Dieu ne ui apprendra pas, car il ne s'abaissera pas à justifier conduite devant un homme, il se contentera de l'ac-ler sous le poids de sa majesté et par l'éclat de sa ma-ificence. Pope reprochait à bon droit à Milton d'avoir anqué de respect envers Dieu et d'avoir commis une ute de goût en lui mettant dans la bouche des thèses des arguments. Le livre de Job ne commet pas cette ute. Dieu parle en maître, et ce qui aurait dû être dit ne l'a pas été par les amis de Job éprouvé, l'est par iu. Celui-ci révèle au saint patriarche le secret de ses reuves, en lui montrant dans l'affliction un moyen de rifier le juste lui-même et de le rendre meilleur. Ainsi ntervention d'Éliu est loin d'être inutile et inexpli-ble. Sans ses discours, la thèse de la justification de Providence, qui est le sujet du poème, serait tron-ée et imparfaite. En montrant comment Dieu permet 'il arrive des afflictions à l'homme juste pour le tenir garde contre le péché, s'il n'a point failli, ou, s'il a illi, pour l'exciter au repentir, Éliu expose des vérités la plus grande importance et de la plus grande utilité atique. Il est faux que toute souffrance soit le châti-nt d'un crime, comme l'ont soutenu les amis de Job; ais on ne doit pas dire non plus avec Job que Dieu ne ite pas l'innocent avec justice, quand il l'éprouve, c'est pour le bien du juste que Dieu permet que ce-qui ne l'a pas offensé soit affligé.

Le fond des discours d'Éliu est donc loin de fournir une preuve qu'ils ne sont pas authentiques. Le style autorise-t-il les incrédules à soutenir qu'ils sont une interpolation? C'est ce qu'ils prétendent.

Au point de vue de la langue et du style, grande est la différence qui distingue ce morceau du poème primitif. Le poète d'Élihu n'a pas manqué de s'inspirer du vieux poète, il lui a emprunté plus d'une expression et plus d'une image, mais, dans les détails comme dans l'ensemble, il est tout autre. Une masse de mots et d'expressions favorites reviennent sans cesse dans les discours d'Élihu, et ce sont de ces expressions qu'on ne retrouve plus ni dans l'Ancien Testament ni dans le Job même. Le style est bien plus diffus et bien moins serré que dans le Job authentique. Les longs exordes dans lesquels Élihu annonce qu'il veut parler, qu'il va révéler la sagesse, etc., sans pouvoir entrer en matière, sont incontestablement des marques d'infériorité, lorsqu'on songe au vieux poète. Le premier discours d'Élihu, en particulier, est presque entièrement vide d'idées. L'introduction en prose[1] est aussi d'un tout autre style narratif que les parties également en prose de Job. La valeur poétique des discours d'Élihu est évidemment bien inférieure à celle du Job véritable. Ce n'est point pourtant que ces morceaux n'aient aussi leur mérite[2].

La réponse à ces difficultés est facile. Observons d'abord que ce que l'on dit de la différence du style est exagéré. Ceux-là même qui nient l'authenticité des discours d'Éliu sont obligés d'admettre des ressemblances

[1] Job, XXXII, 1-6.
[2] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 285.

élocution entre ces discours et ceux du reste du livre, ils nous disent que l'interpolateur a essayé d'égaler poète primitif « en imitant de son mieux le style de on modèle[1]. » Cet aveu est une preuve que le langage cette partie du poème ne diffère pas du reste autant u'on veut bien le dire. M. Carl Budde qui a étudié onguement et minutieusement, mot par mot, les dis- ours d'Éliu, est arrivé à cette conclusion que « l'au- enticité des discours d'Éliu au point de vue du lan- age est parfaitement possible[2]. »

Nous ne nions pas toutefois qu'il n'y ait des diffé- ences entre le style d'Éliu et celui de Job et de ses mis, mais il doit y en avoir. Éliu est un jeune homme t il parle en jeune homme, conformément à son ca- actère. On remarque dans son langage quelque chose le la présomption et du verbiage de la jeunesse, quoi de plus naturel? S'il n'en était pas ainsi, ne repro- herait-on pas alors avec raison à l'auteur sacré d'in- troduire sur la scène un personnage qui ne parle point comme il devrait le faire? Le style d'Éliu, loin d'être un argument contre l'authenticité de ses discours, est donc,

[1] Ed. Reuss, *Job*, p. 27. M. Renan dit lui-même : « L'auteur imite les discours précédents... Un tel style, sentant l'imitation, et, si j'ose le dire, le pastiche, etc. » *Le livre de Job*, p. LV, LVII. « Le poète d'Élihu, écrit à son tour M. Nöldeke, comme nous venons de le voir, n'a pas manqué de s'inspirer du vieux poète, il lui a emprunté plus d'une expression et plus d'une image. » *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 285.

[2] C. Budde, *Der sprachliche Charakter der Elihu-Reden*, dans ses *Beiträge zur Kritik des Buches Hiob*, p. 160. Voir toute cette étude, p. 65-160.

au contraire, un argument en leur faveur. M. Renan, qui accepte toutes les opinions des incrédules au sujet du livre de Job, a senti la force de cette réponse et il cherche à l'atténuer de la manière suivante :

Dira-t-on que l'auteur a voulu marquer ainsi l'individualité du rôle d'Élihu et son caractère personnel? Mais la poésie de la haute antiquité ne connaît pas ces nuances de caractères; elle peint l'homme et la grande poésie de la vie qui est la même pour tous. L'idée de faire parler chaque personnage dans un style particulier est le signe d'un art très avancé et même un trait de décadence. Aussi le ton des autres parties du livre n'offre-t-il aucune diversité : Job parle du même style que ses amis et ses amis du même style que Jéhovah[1].

Il est faux que « le ton des autres parties du livre n'offre aucune diversité. » Éliphaz grave, digne, plus calme que ses amis, comme le comporte son âge, tient pour ainsi dire le haut bout de la discussion et parle avec la confiance qu'inspire une longue expérience[2]. Baldad ne brille ni par l'originalité ni par l'indépendance du caractère; il n'est guère que l'écho d'Éliphaz, mais son tempérament est plus violent; il a moins d'arguments et plus d'invectives. Sophar est encore plus ardent, parce qu'il est le plus jeune; sa parole devient quelquefois injurieuse et blessante. Job a un langage et des accents que n'ont point ses amis. Sa douleur longtemps comprimée éclate enfin avec véhémence; ce n'est

[1] E. Renan, *Le livre de Job*, p. LIII.

[2] « Der Angesehnste, der Tonangeber und Wortführer, » dit M. Schlottmann, *Das Buch Hiob*, in-8°, Berlin, 1851, p. 227.

s un stoïcien qui brave la douleur, c'est un homme
chair et d'os à qui les aiguillons de la maladie font
usser des cris d'angoisse et que les accusations in-
sées de ses amis irritent avec raison; mais sa con-
nce en Dieu ne varie jamais, malgré la passion qui
late dans ses discours, et il est toujours l'homme juste
umis au jugement de Dieu. Le caractère de chacun
s personnages, dans la discussion générale, est donc
ssi distinct et marqué que celui d'Éliu.

De plus, quoi qu'il en soit de la théorie littéraire et
e l'ignorance « de la haute antiquité » au sujet des
nuances de caractères, » il est un fait certain, c'est
ue les rationalistes raisonnent ici comme si Éliu était
n personnage fictif; or, nous avons vu que les per-
onnages du livre de Job sont historiques et ils ne le
eraient pas, s'ils parlaient tous de la même manière.
es objections des incrédules se tournent contre eux et
les établissent la fidélité de l'auteur sacré : il y a assez
e ressemblance entre les discours d'Éliu et des autres
nterlocuteurs pour reconnaître partout la main du
ême poète ; il y a assez de différences pour constater
ue l'historien reproduit les pensées et le langage d'un
eune homme.

Un autre morceau qui n'a pas trouvé grâce devant un bon
ombre de savants contemporains, c'est la description de
'hippopotame et du crocodile[1]. On la trouve singulièrement

[1] Job, XL-XLI. Béhémoth et Léviathan, ces deux animaux extraordinaires dont on a si longtemps ignoré la véritable nature, sont aujourd'hui universellement reconnus comme étant l'hippopotame et le crocodile.

différente de style et de forme, en comparaison des jol petits tableaux de la vie animale dans les déserts de l'Arabi que nous offre le chapitre précédent. Mais on insiste surtou sur ce qu'elle est un hors-d'œuvre parfaitement superflu. E effet, après le long discours de Jéhovah[1], qui est la plu belle page du livre, Job reconnaît qu'il a eu tort de s'im patienter et de vouloir critiquer la Providence; il s'inclin en toute humilité devant la majesté de Dieu. Pourquoi alor Dieu revient-il à la charge, en se servant de la même inter pellation que la première fois, en renchérissant même sur l sévérité de ses paroles? A-t-il de nouveaux arguments à produire? Appelle-t-il l'attention du mortel sur une autr série de considérations? Lui ouvre-t-il quelque horizon nou veau? Non, il décrit encore deux bêtes, et cela avec un profusion de détails qui contraste avec la sobriété des autre peintures, d'ailleurs si pleines de vie. Ce ne peut être là dit-on, que l'œuvre d'un imitateur qui avait vu les terrible hôtes du Nil et que les lauriers du vieux poète ne laissaien pas dormir[2].

Ainsi parlent, avec des nuances diverses, Stuhlmann Bernstein et de Wette qui considèrent ces passage comme interpolés en partie, Eichhorn et Ewald qui le rejettent comme apocryphes dans leur totalité[3]. On voi que les arguments apportés contre l'authenticité de l description de l'hippopotame et du crocodile sont à pe près les mêmes que ceux qu'on allègue contre l'auther

[1] Job, XXXVIII et XXXIX.

[2] Ed. Reuss, *Job*, p. 28.

[3] Bernstein, dans Keil et Tzschirner's *Analecten*, I, 3; Ewal dans Zeller's *Theologische Jahrbücher*, 1843, p. 740 et suiv.; Dil mann, *Das Buch Hiob*, 1869, p. 354 et suiv.

ié des discours d'Éliu. Mais la plupart des rationa-
s, qui jugent ces arguments bons contre Éliu, les
vent sans force contre ce discours de Jéhovah, parce

142. — Hippopotames et Crocodile.
Mosaïque du Musée Kircher à Rome.

ls n'ont aucun intérêt à condamner ce dernier pas-
ge. Aussi M. Reuss a-t-il réfuté lui-même tous les ar-
ments des adversaires :

Au fond cette critique est affaire de goût et rien de plus.
l revient a dire qu'on aurait dû faire la chose autrement.

Mais cela est-il un argument sérieux? Lors même qu'il fa
drait reconnaître que le second discours de Jéhovah est
trop, cela prouverait-il que l'auteur ne peut pas l'avoir écri
N'y a-t-il pas assez de redites dans ce poème? Mais no
avons mieux à dire : Nous nions que ce soit une redite
seuse. Le but du second discours est un autre que celui
premier. Dans celui-ci, Jéhovah veut faire comprendre
Job d'abord l'insuffisance de ses moyens intellectuels po
expliquer les faits et les phénomènes de la création qu'il
tous les jours sous les yeux, et ensuite la vigilance du cré
teur qui pourvoit à l'ordre de la nature et à la subsistan
des créatures dont il a réglé les instincts. Le second discou
le met en présence de deux monstres, en face desquels
mortel n'éprouve que de la peur et qu'il n'ose provoque
— et il provoquerait celui qui les a créés? Évidemment
premier au second il y a une gradation, un progrès diale
tique. L'aveu de l'impuissance, — et en face de la brute! -
est plus humiliant que celui de l'ignorance, en face de
sagesse insondable de la divinité. Après cela, comment veu
on prouver que le morceau n'est pas authentique, parce qu
parle d'animaux qui ne se trouvent qu'en Égypte et non
Arabie[1]? Il y a plus d'un passage dans ce livre qui d

[1] Le crocodile et l'hippopotame étaient les animaux qui fra
paient le plus les étrangers qui visitaient l'Égypte. Aussi les R
mains, par exemple, aimaient-ils à les représenter, comme nous l
voyons dans la mosaïque romaine, reproduite Figure 142. Elle a é
découverte à Rome sur l'Aventin en 1858 et déposée par les soi
des Pères Jésuites dans le Musée Kircher. Elle a 3 mètres 33 s
3 mètres 35. Le tableau central, que nous reproduisons sans l'e
cadrement, a 1 mètre 85 sur tous les côtés. Il est entouré d'u
bordure de 45 centimètres. « Le tableau principal représente
paysage des bords du Nil au temps de l'inondation, comme
montre le dattier dont le tronc surgit du milieu des eaux, avec d
papyrus auprès de lui, à la gauche du spectateur. A la droite, s

tre que l'auteur connaissait l'Égypte[1]. Et au point de

rrain resté à l'abri de la crue du fleuve, est une maison de nce à deux étages, avec des balcons en saillie que couvrent ntes, et une terrasse protégée du soleil par un *velarium*. Au de la scène, sur la gauche, s'élève une construction impor-, une sorte de jardin suspendu porté sur deux étages de murs s de contreforts. Sa plate-forme supérieure porte un palmier ux tours carrées, de hauteur inégale... Le paysage est animé gures qui retracent ces scènes que l'art de l'époque romaine se ait à placer sur les bords du Nil... Sur le premier plan, au u d'un champ de courges, sur le bord des eaux d'où s'élèvent papyrus, un énorme crocodile, relevant sa queue par un mou-nt que les anciens ont souvent prêté à cet animal mais qu'en é la nature lui interdit, se met en posture de défense contre ippopotame qui s'avance à pas lents vers lui. Cet hippopotame présenté avec une exactitude fort remarquable. Un Pygmée eau noire, armé d'une javeline et d'un bouclier semi-cylin-e en cuir d'hippopotame ou de rhinocéros, s'avance avec pré-on dans l'eau de l'inondation, qui lui monte à mi-jambe, pour uer les deux formidables animaux, une fois qu'ils seront en-; au combat. Un autre, au teint plus clair, sans bouclier et t dans chaque main deux petits dards, semble s'éloigner plu-ne les affronter. Plus loin, un second hippopotame, marchant l'eau, met en fuite deux Pygmées, bien moins noirs que le er, montés dans une barque légère, qui se hâtent d'aborder s de la maison de plaisance. Deux autres, armés du javelot et uclier semi-cylindrique, accourent pour combattre l'hippopo-en passant à gué les flaques d'eau de l'inondation. La com-o de ces scènes est vivante et pleine de mouvement. L'éclat eux choix des couleurs sont, d'ailleurs, le principal mérite tre mosaïque qui laisse à désirer sous le rapport de la correc-dessin... L'imitation d'un tapis est ici manifeste... Toutes les ques romaines représentant des paysages égyptiens ont été s sur les célèbres tapis d'Alexandrie, tant prisés des anciens. » ard, *Gazette archéologique*, t. VI, 1880, p. 170-171.

[1] Par exemple, ch. VIII, 11 ; IX, 26 ; XXIX, 18, etc., et peut-être ceux qui font allusion aux connaissances et aux mythes miques. »

vue esthétique, certes, la description du crocodile ne dépa
en aucune façon l'œuvre du grand poète[1].

[1] Ed. Reuss, *Job*, p. 28-29.

SECTION II.

LES PSAUMES.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'AUTHENTICITÉ DES PSAUMES.

---

critique négative, qui bouleverse tout et s'efforce
nverser les traditions les mieux établies, s'en prend
e au Psautier, et si elle n'ose pas dépouiller com-
ment le roi David de sa couronne poétique et pro-
que, elle tente du moins de lui en arracher la plu-
des fleurons. « De quelle époque date le Psautier?
nde M. Reuss... Beaucoup de nos lecteurs, ré-
-il, seront étonnés de nous voir soulever [cette
on]. Pour eux, la réponse est donnée d'avance.
David, le roi d'Israël qui est l'auteur du livre des
mes. La tradition le veut ainsi... Nos vieilles Bibles
vures sur bois ne manquent pas de représenter ce
en tête du livre, couvert de son manteau royal,
la couronne et jouant de la harpe. Nous avons à

faire nos réserves bien sérieuses au sujet de cette tra
dition [1]. »

Les réserves de M. Reuss sont si sérieuses en effe
qu'on ne sait pas quels sont les Psaumes qu'il laisse a
roi David ou même s'il lui en laisse [2]. Il évite de rie
préciser, parce que la précision serait trop gênante
mais il dénie en détail au roi prophète les chants sacr
que les titres lui attribuent et il rapporte la presque tot
lité de nos poèmes liturgiques à l'époque des Macha
bées : « On est involontairement amené à penser, dit-i
qu'un bon nombre de nos psaumes datent de l'époqu
de la domination macédonienne, des guerres des Ptol
mées et des Séleucides, qui se disputaient la possessi
de la Palestine, des persécutions d'Antiochus Épipha
et du soulèvement patriotique des Machabées... Nous
prétendons pas *démontrer* que [cette hypothèse] s'a
plique à tous les psaumes, au moins des quatre dernie
livres [du Psautier]; mais nous pensons qu'il n'y en
pas beaucoup qui la contrediront directement. En to
cas, il y en a bien peu qu'il faudra nécessairement
indubitablement faire remonter à une époque antérieu
à l'exil [ou captivité de Babylone] [3]. »

M. Nöldeke ne veut pas admettre non plus qu'il ne
soit resté des chants de David dans le Psautier. « Il
bien établi, dit-il, que la tradition d'après laquelle Da

[1] Ed. Reuss, *Le Psautier*, p. 47.

[2] Voir Ed. Reuss, *Le Psautier*, p. 49-61. Cf. Id., *Geschichte heiligen Schriften Alten Testaments*, in-8°, Brunswick, 1881, § p. 174.

[3] Ed. Reuss, *Le Psautier*, p. 56-57.

rait composé tous les Psaumes ou un très grand mbre d'entre eux, est insoutenable... Je ne regarde mme parfaitement authentiques que les poésies don- s sous le nom de David dans le deuxième livre de muel [1], » lesquelles ne sont pas des Psaumes [2].

Nous sommes bien loin assurément de soutenir que cent cinquante psaumes contenus dans le Psautier ient tous de David. Dans tous les temps, malgré des ceptions, on a reconnu [3] qu'ils ne sont pas tous sortis sa plume, comme l'attestent les inscriptions mêmes ces poèmes, qui en attribuent la composition à des teurs divers; et si un usage assez commun fait placer us son nom, pour simplifier, même des Psaumes qui

[1] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 183-84.

[2] Excepté II Sam. (II Reg.), XXII, qui est le Psaume XVIII (Vulgate, XVII). C'est le seul psaume que M. Nöldeke n'ose pas enlever à David. *Ibid.*, p. 185-187. « Je doute fort qu'on ait conservé d'autres poésies de David, » dit-il, p. 187.

[3] Quelques Pères ont attribué tous les Psaumes à David, mais plusieurs ont avec raison affirmé la pluralité d'auteurs. Citons, parmi les Grecs, Origène, *In Psalm. fragm.*, t. XII, col. 1066; Eusèbe de Césarée, *In Psalm. Proœm. In Ps.* XLI, LXXII, LXXVII, etc., t. XXIII, col. 74, 368, 822, 902; la *Synopsis Scripturæ sacræ*, 21, dans les œuvres de S. Athanase, t. XXVIII, col. 332. Parmi les Latins, S. Hilaire dit : « Absurdum esse Psalmos David cognominare, cum tot auctores eorum ipsis inscriptionibus edantur. » *In Psalm. Proœm.*, 2, t. IX, col. 233. « Sciamus errare, dit S. Jérôme, eos qui omnes Psalmos David arbitrantur, et non eorum, quorum nominibus inscripti sunt. » *Epist.* CXL, 4, t. XXII, col. 1169. Aujourd'hui la multiplicité des auteurs des Psaumes est universellement admise. « Hodie vix, opinor, invenitur qui omnes Psalmos Davidi auctori attribuat, » dit le P. Cornely, *Introductio specialis*, t. II, part. II, p. 39.

certainement ne sont pas de lui, si l'on dit couramment le Psautier de David, c'est parce que ce grand roi en est l'auteur principal, le plus célèbre de tous, le modèle des autres. Nous ne contesterons pas non plus que divers commentateurs ne lui aient attribué à tort des chants sacrés auxquels il peut n'avoir aucun droit: mais ce qui est contraire à la justice et à la vérité, c'est de lui refuser la composition de tous ou de la plupart des Psaumes parvenus jusqu'à nous sous son nom.

La tradition l'a toujours considéré comme le Psalmiste par excellence, l'*egregius psaltes Israel,* d'après le titre qu'il s'est donné justement lui-même[1] et si elle a pu se tromper sur des points de détail, dans les inscriptions de quelques Psaumes, par exemple, elle n'a pu se tromper sur le fond même. « Que David ait été poète et musicien, personne ne saurait en douter. Son histoire est en partie basée sur ce fait[2], et nous possédons, même en dehors du Psautier, différentes poésies qui lui sont attribuées[3], et au sujet desquelles la critique la plus exigeante n'a pas à faire la moindre réserve. Nous savons encore, par le témoignage de l'un des plus anciens auteurs hébreux[4], que sa renommée n'avait rien perdu de son éclat, plus de deux siècles après sa mort[5]... Au premier siècle, nous voyons que les auteurs du Nouveau Testament citent les passages des divers Psau-

[1] II Sam. (II Reg.), XXIII, 1.
[2] I Sam. (I Reg.), XVI, 18 et suiv.
[3] II Sam. (II Reg.), I, 17 et suiv.; III, 33 et suiv.
[4] Amos, VI, 5.
[5] Ed. Reuss, *Le Psautier*, p. 52.

s sous le nom du roi David[1]. » C'est M. Reuss qui le ainsi.

La négation de la critique incrédule aurait de quoi us étonner et nous pourrions nous demander comment e peut bien oser contredire une tradition aussi bien blie que celle de l'origine davidique d'une partie des aumes, s'il n'était facile de découvrir le mobile qui fait soutenir cette thèse désespérée. Ce sont les be- ins de la cause qui la contraignent à agir ainsi. Ici, mme dans tant d'autres cas, elle nie, parce qu'elle est ligée de nier, sous peine d'admettre l'authenticité du ntateuque, dont elle ne veut à aucun prix. Les chants David prouvent que les écrits de Moïse existaient de n temps. Donc, d'après ces critiques, ils n'ont pu re composés par David[2].

Mais ils ne peuvent s'empêcher de reconnaître que avid a joui de tout temps de la réputation de poète et ue c'est là un des titres qui l'ont rendu le plus popu- ire en Israël. A qui donc pourra-t-on persuader qu'on 'ait conservé aucun ou presque aucun de ses chants? omment explique-t-on qu'on ait recueilli avec tant de oin les Psaumes des autres Psalmistes et qu'on ait aissé périr ceux du plus célèbre de tous?

Afin de donner le change, on discute l'origine davi-

[1] Ed. Reuss, *Le Psautier*, p. 47.

[2] « Si l'on ajoute à cela, dit M. Reuss, que la Loi [de Moïse], crite et codifiée, est représentée quelquefois comme l'objet d'une tude supposée générale (Ps. I, 19, etc.), etc. » *Le Psautier*, p. 56. t une des raisons qu'il apporte pour prouver que beaucoup de aumes sont de l'époque des Machabées.

dique de quelques psaumes dont l'authenticité, sous le rapport de l'auteur, est plus ou moins douteuse, et puis, concluant du particulier au général contrairement à toutes les règles de la logique, on assure que, puisque ces psaumes-là ne sont point de David, aucun de ceux qu'on lui attribue n'a été composé par lui. Autant vaudrait dire que Virgile n'a écrit ni les Bucoliques, ni les Géorgiques, ni l'Énéide, parce qu'il est douteux qu'il ait écrit le *Culex*, le *Ciris* et le *Moretum*, qui nous sont parvenus sous son nom.

On conteste l'exactitude de quelques-unes des inscriptions ou des titres placés en tête des Psaumes et l'on nous dit ensuite : Vous le voyez, les titres ne méritent aucune confiance, il ne nous reste donc aucun psaume de David. Mais c'est là toujours le même sophisme et la même absence de logique. De ce que certains titres sont faux ou suspects, il ne s'ensuit pas assurément qu'ils le soient tous.

Le contenu des Psaumes est un des critériums dont se sert la critique pour déterminer l'époque de leur composition. « Il convient, dit M. Reuss, d'examiner le contenu des Psaumes pour y trouver des indices de leur époque ou de leur ancienneté[1]. » Et c'est en effet là-dessus qu'il s'appuie pour prétendre qu'un grand nombre de nos chants sacrés datent de l'époque des Machabées, parce qu'il y voit des allusions aux guerres de cette époque et à la persécution d'Antiochus Épiphane[2].

[1] Ed. Reuss, *Le Psautier*, p. 53.

[2] Ed. Reuss, *Le Psautier*, p. 55-57. Voir aussi P. de Jong, *Disquisitio de Psalmis Maccabaicis*, in-8°, Liège, 1857, p. 4 et suiv.

Assurément il est très légitime de se servir du sujet
té dans les Psaumes pour chercher à en fixer l'é-
que, mais c'est à la condition de faire de cette règle
usage prudent et modéré. Les allusions aux événe-
nts sont souvent très vagues et peuvent convenir à
s époques fort diverses, l'abus est par suite facile [1], et
ur le prouver nous n'avons qu'à faire appel au témoi-
age même de M. Nöldeke, l'un de ceux qui nient l'o-
ine davidique de tous nos Psaumes.

La critique de notre temps a souvent cherché à découvrir
la façon la plus ingénieuse l'époque et le sujet de quel-
es-uns de ces poèmes. Malheureusement ces découvertes
nt toujours pleinement satisfait que leurs auteurs. Si
vald déjà dépasse très souvent la mesure, Hitzig le laisse
n loin derrière lui, grâce à la subtilité de son esprit qui
conduit presque toujours à des résultats impossibles ou
s invraisemblables pour tout le monde. Une saine et im-
rtiale critique avouera ici, comme en bien d'autres ques-
ns relatives à l'Ancien Testament, que beaucoup de points
nt encore pour nous couverts d'obscurité. Je prétends
ême qu'il y a des psaumes dont nous ne pouvons dire avec
rtitude dans quelle partie de la longue période qui s'étend
900 à 160 avant J.-C. ils ont été composés. S'il arrive
rois que l'incertitude ne soit pas aussi complète, il n'en

[1] C'est ainsi que M. Grätz, non content d'admettre des psaumes
chabéens, admet aussi des psaumes post-machabéens. Jugeant
leur date par leur contenu, il assure que les psaumes CXXXIV,
XXV et CXXXVI ont été composés du temps de la reine Salomé
exandra, entre 78 et 69 avant notre ère. H. Grätz, *Kritischer*
mentar zu den Psalmen, 2 in-8°, Breslau, 1882, t. I, p. 48-49;
II, p. 658, 659, 662.

est pas moins vrai que presque toujours l'époque possible d
la composition reste assez vague et indéterminée[1].

La vérité de ce que dit M. Nöldeke est si incontes
table que M. Reuss lui-même est forcé de faire cet aveu

Il faut reconnaître tout d'abord qu'il y en a un certai
nombre [de psaumes], et en partie des plus beaux, anony
mes ou davidiques, surtout dans ce que nous avons appel
la première classe[2], qui ne contiennent absolument rien qu
puisse servir à déterminer leur âge, qui expriment des vé
rités générales, des sentiments naturels à toutes les âme
pieuses, et dont on risquerait d'affaiblir la portée et la beauté
si l'on s'obstinait à y rechercher des allusions à des événe
ments particuliers... A l'égard de pareilles poésies, il es
impossible de dire à quel siècle elles appartiennent, à moin
que des raisons philologiques, des formes de langage, n
jettent un poids dans la balance[3].

Puisqu'il en est ainsi, et puisque M. Reuss, comm
nous le verrons plus loin, est obligé de reconnaître qu
le style des Psaumes est une objection contre son sys
tème au lieu d'être une preuve en sa faveur, pourquo
donc condamner la tradition et rejeter les titres qu
attribuent à David la composition de ces Psaumes, « e

[1] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 18
190.

[2] « Dans la première classe on rangera les psaumes qu'on pe
à juste titre nommer des hymnes, des chants de louanges, destin
à célébrer la grandeur de Dieu, tel qu'il se révèle dans la natu
(Ps. 19, 29, 104), surtout en comparaison de l'homme (Ps. 8), do
il est le bienfaiteur (Ps. 65). » Ed. Reuss, *Le Psautier*, p. 44.

[3] Ed. Reuss, *Le Psautier*, p. 53.

ie des plus beaux? » C'est assurément le faire sans ne raison.

: prétend se servir aussi de la langue pour fixer la des Psaumes. M. Nöldeke répond encore :

s arguments empruntés à la langue du poème nous sont secours moins grand qu'on pourrait le croire. Le texte nous a été transmis, où le chant de Débora[1] a exacte- t la même prononciation que les productions littéraires posées à l'époque des Makkabées, et où plus d'une ession, devenue inintelligible avec le temps, doit avoir remplacée par une expression plus moderne, un pareil e, dis-je, ne nous permet pas d'obtenir sous ce rapport rands résultats[2].

este enfin un dernier critérium, le style. C'est celui M. Nöldeke considère comme le meilleur. « L'exa- du style, dit-il, a une tout autre importance. Il y a assez grand nombre de poèmes pour lesquels la que, même la plus circonspecte, parvient à déter- er assez exactement l'époque de la composition[3]. » e style est indubitablement un élément dont il faut compte, mais il est certain qu'il ne peut servir à ver que le Psautier ne contient pas des chants de d, car rien de ce chef n'est inconciliable avec cette ne. M. Reuss reconnaît que le style n'est pas favo- à l'hypothèse de l'origine machabéenne des Psau-

es rationalistes admettent l'authenticité du cantique de Dé- Jud., v, « composé vers 1300 ou 1200 avant J.-C., » dit M. ke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 177.
. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 190.
. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 190.

mes. Voici ses paroles : « Les psaumes sont écrits, en thèse générale, dans un style qu'on peut appeler classique. A peu d'exceptions près, dit-on, la diction hébraïque est celle des prophètes, et l'on sait du reste qu'à l'époque des Machabées le langage populaire avait beaucoup changé, comme on peut le voir par les livres... d'Esdras, pour lesquels il faut un dictionnaire spécial et une grammaire particulière[1]. » Par conséquent, l'opinion rationaliste qui prétend refuser à David un de ses plus beaux titres de gloire et reculer jusqu'au second siècle avant J.-C. la composition d'une grande partie de nos chants sacrés ne s'appuie sur aucune raison valable. Que quelques psaumes aient été composés du temps des Machabées, cela n'est pas sans doute absolument impossible. Théodoret, parmi les anciens écrivains ecclésiastiques, a rapporté plusieurs psaumes aux persécutions d'Antiochus, en les considérant, il est vrai, comme des prophéties[2]. Des commentateurs modernes, comme le P. Patrizi et le P. Palmieri admettent quel-

[1] Reuss, *Le Psautier*, p. 57. « Malgré cela, continue-t-il, nous ne croyons pas que ce fait soit de nature à contrebalancer ceux que nous avons relevés plus haut. » Il ne nie donc pas le fait, quoiqu'il cherche ensuite des échappatoires.

[2] « Ce Psaume [XLIII] prédit la persécution macédonienne, dit-il, la fureur et l'impiété d'Antiochus Épiphane et le courage et la piété des Machabées. » Théodoret, *In Ps. XLIII*, 1, t. LXXX, col. 1132. Voir aussi *In Ps. LXXIII*, 1, col. 1453 ; *In Ps. LXXVIII*, 1, col. 1501. — Esrom Rudinger admit vingt-cinq Psaumes machabéens dans son *Libri Psalmorum paraphrasis latina*, Görlitz, 1580-1581 ; le théologien hollandais Venéma, trente-quatre, *Comment. in Psalm.*, 1761-1767, ainsi que Mathinge, *Die Psalmen erklärt*, 1820-1821.

es psaumes machabéens[1]. Le fait n'est cependant unement prouvé et il est certainement inadmissible r la plupart des chants sacrés que les rationalistes ucés veulent placer à cette époque si récente[2]; aussi critiques très hardis n'hésitent-ils pas à se prononcontre les psaumes soi-disant machabéens et la plut admettent-ils que la collection des psaumes était à complète à l'époque d'Esdras et de Néhémie. Voici que nous lisons dans la quatrième édition de l'*Introction à l'Ancien Testament* de Bleek publiée par Wellhausen :

La plupart des psaumes sont désignés comme davidiques... nombre très considérable, selon toutes les vraisemnces, appartiennent réellement à David... Divers interes ont attribué quelques psaumes à l'époque des Machas, surtout Hitzig, von Lengerke et J. Olshausen, mais l'ont fait certainement à tort, car d'abord la collection ns son état actuel existait indubitablement longtemps paravant. En comparant le premier livre des Paralipo-

1. Patrizi, *Cento salmi tradotti letteralmente*, Rome, 1875, p. 3, , 219, 235, 266, rapporte à la persécution d'Antiochus les Psaus 43, 73, 78 et 93 ; Palmieri, le Ps. 73 (74). *De veritate historica i Judith*, Galopiæ, 1884, p. 53 ; Dereser, dans la Bible de Brenc. les Psaumes 74 et 79.

2. Voir Himpel, *Ueber angebliche makkabäische Psalmen*, dans la eologische Quartalschrift de Tubingue, t. LII, 1870, p. 403-473. Il te en particulier l'origine des Ps. 44, 60, 74, 79, 83, 85, 89 lon l'hébreu). Cf. H. Lesêtre, *Les Psaumes*, 1883, p. XLIV, et mi les protestants orthodoxes, Hengstenberg, *Commentar über Psalmen*, t. IV, p. 557 et suiv.; Ehrt, *Abfassungszeit und Abluss des Psalters zur Prüfung der Frage nach Makkabäerpsal*. Leipzig, 1869.

mènes, XVI, 36, avec la doxologie qui sert de conclusion au quatrième livre des psaumes[1], on voit que notre collection existait avec ce verset doxologique final avant la rédaction des Paralipomènes. De plus, en fait, on ne trouve dans le psautier aucun chant qui contienne des allusions certaines à des événements postérieurs à l'époque de Néhémie[2], c'est-à-dire trois siècles environ avant les Machabées, et encore n'y en a-t-il qu'un très petit nombre qui aient été composés aussi tard[3].

Il suffit du reste d'examiner les psaumes qu'on pourrait, à première vue, attribuer avec quelque vraisemblance, à l'époque des Machabées, pour se convaincre qu'ils sont plus anciens. Les trois nommés par de Wette[4], comme portant une empreinte machabéenne, sont les psaumes 44, 60 et 74. Si l'on y joint le psaume 79, on a là les quatre chants qui seuls semblent de prime abord offrir quelques allusions aux persécutions des Séleucides. Mais l'on est fort surpris de les rencontrer au milieu du Psautier, dans le second et le troisième livre de la collection, non à la fin, ce qui n'indique pas une ori-

[1] Ps. CVI, 48 (hébreu).

[2] Ajoutons que le second livre des Machabées, II, 13, dit positivement que Néhémie recueillit dans sa bibliothèque « les livres de David, » ce qui désigne le Psautier.

[3] Bleek, *Einleitung in das Alte Testament*, 1878, p. 500-504. Voir aussi Hüpfeld, *Die Psalmen*, édit. Riehm, t. I, p. 36-37 ; de Wette, *Einleitung*, édit. Schrader, p. 524. Th. Nöldeke lui-même, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 195, réduit à presque rien les Psaumes machabéens. Gesenius réfuta l'opinion des Psaumes machabéens dans le *Hall. Literatur-Zeitung*, 1816, en s'appuyant sur l'histoire du canon, ce qui fit rétracter Rosenmüller et de Wette.

[4] De Wette, *Einleitung in das Alte Testament*, § 270.

ine récente. Aussi quand on en examine sérieusement e contenu, s'aperçoit-on bientôt qu'ils sont en effet anérieurs à l'époque gréco-macédonienne. Le psaume *Deus repulisti nos* [1] a non seulement un titre, que les rationalistes rejettent sans raison, et qui l'attribuent à David en le rapportant aux victoires remportées sur les Syriens et les Iduméens, mais il parle de Manassé, d'Éphraïm et de Juda [2] : cette distinction des tribus n'existait plus au second siècle avant J.-C. Il cite parmi les ennemis vaincus les Moabites et les Philistins [3]; ils avaient disparu à l'époque des Séleucides; quant aux Séleucides mêmes, il n'en est pas question.

Le psaume *Deus auribus nostris audivimus* [4] déplore es malheurs d'Israël. S'il avait été écrit après la captivité, l'absence de toute allusion à cet événement serait inexplicable. Dans le psaume *Ut quid Deus repulisti in finem,* le chantre sacré se plaint qu'il n'y ait plus de prophète [5]. Cette plainte serait naturelle à une époque où l'on serait accoutumé à avoir des prophètes, mais elle ne s'explique plus au temps des Machabées où le prophétisme avait cessé depuis deux siècles. Enfin, dans e psaume *Deus venerunt gentes in hæreditatem tuam,* es allusions à la ruine de Jérusalem et du temple par Nabuchodonosor sont si frappantes que M. Reuss ne

[1] Ps. LX (Vulgate, LIX).
[2] Ps. LX (LIX), 9.
[3] Ps. LX (LIX), 10. La Vulgate traduit le nom des Philistins par *Alienigenæ.*
[4] Ps. XLIV (Vulgate XLIII).
[5] Ps. LXXIV (Vulgate LXXIII), 9.

peut s'empêcher de dire : « Les premières strophes pourraient sembler se rapporter au sac de Jérusalem par les Chaldéens de Naboukadneççar[1]. » Plusieurs vers de ce psaume se lisent mot pour mot dans Jérémie[2] et c'est vers l'époque de ce prophète qu'il faut en rapporter la composition[3].

[1] Ed. Reuss., *Le Psautier*, p. 266.
[2] Ps. LXXIX (Vulgate LXXVIII), 6-7 et Jer., X, 25.
[3] Voir Himpel, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1878, p. 432-442.

CHAPITRE II.

OBJECTIONS CONTRE LA DOCTRINE CONTENUE DANS LES PSAUMES.

Les Psaumes se distinguent par une grande élévation de pensées et de sentiments, qui en ont fait par excellence le livre de la prière[1]. Il y a cependant deux points qui, non seulement à notre époque, mais dans tous les temps, ont fourni matière à objections : ce sont, en premier lieu, les imprécations qu'on lit dans ces chants sacrés contre les ennemis du poète ou du peuple de Dieu et, en second lieu, la manière dont ils parlent de la vie future. Voici ce que disent Stanley, le doyen rationaliste de Westminster, et M. Albert Réville, ancien pasteur de l'église wallonne de Rotterdam, sur les psaumes imprécatoires :

Les sentiments qu'exprime le Psautier sont très divers. Il n'est pas exempt des défauts du système judaïque. L'esprit

1 « Seul entre tous les peuples de l'Orient, Israël a eu le privilège d'écrire pour le monde entier. C'est certainement une admirable poésie que celle des Védas, et pourtant ce recueil des premiers chants de la race à laquelle nous appartenons ne remplacera jamais, dans l'expression de nos sensations religieuses, les Psaumes, œuvre d'une race si différente de la nôtre. » E. Renan, *Histoire des langues sémitiques*, l. II, c. I, § IV, Paris, 1855, p. 123.

vindicatif de l'ancienne alliance n'éclate pas avec plus d
fureur, même dans les guerres de Josué et dans le cantiqu
de Débora, que dans les imprécations des Psaumes 69, 10
et 137 (selon l'hébreu). Quand Clovis nourrissait son âm
de barbare du psaume 18[1], c'est parce qu'il y trouvait le
étincelles d'un feu pareil à celui qui le brûlait[2].

On peut dire d'une manière générale que ce qu'il y a d
plus rare dans les Psaumes, c'est la pitié pour l'adversair
vaincu ou non. Il n'est pas possible de haïr plus vigoureu
sement que ces pieux chantres. C'est par là surtout que le
Psaumes trahissent leur provenance juive et qu'ils ont fourn
textes et prétextes aux plus tristes excès de l'intoléranc
chrétienne[3]. Il n'est question que de l'extermination de
ennemis, du devoir de les pulvériser au nom de l'Éternel
du plaisir de leur rendre avec usure le mal qu'ils ont p
faire. La belle élégie qui fait le Psaume CXXXVII, où le Psal
miste dépeint avec une mélancolie navrante les enfant
d'Israël pleurant la patrie perdue, n'ayant plus le cœur
chanter leurs hymnes et ayant suspendu leurs lyres au
saules des rivières, cette touchante expression du patriotism
le plus tendre finit par ce vœu de vengeance atroce : « Ba
bylone dévastatrice, salut à celui qui prendra tes petit
enfants et les fracassera contre les pierres[4]. »

Le tableau qu'on vient de lire est poussé au noir e
exagéré, mais, quelque adoucissement qu'on puisse

[1] « Ps. XVIII, 39, 40. Gibbon, ch. 38. »

[2] A. P. Stanley, *The Jewish Church*, t. II, p. 128.

[3] Cette affirmation est historiquement inexacte.

[4] A. Réville, *Le Psautier juif*, dans la *Revue des deux mondes*
1er novembre 1875, p. 190-191. Nous reviendrons un peu plus loi
p. 46-47, sur le Psaume CXXXVII.

pporter, certains critiques ont jugé les imprécations es Psaumes scandaleuses et ils en sont venus à décla- er qu'il fallait proscrire des paroles si contraires au ritable sentiment religieux. « Qu'il ne nous soit plus ermis, en nous plaçant au point de vue chrétien, de épéter et de chanter de telles choses, c'est ce qui ne eut faire aucun doute pour un véritable chrétien sans réjugés, » dit Hüpfeld[1].

Les imprécations prononcées contre les ennemis du peuple de Dieu ne peuvent cependant offrir aucune difficulté sérieuse. Les psaumes incriminés forment deux catégories différentes. Ceux de la première invoquent le secours de Dieu contre les ennemis de son peuple; ceux de la seconde demandent le châtiment des pécheurs. La vengeance en tant que vengeance est condamnée par la loi de Moïse, dont les Psaumes font l'éloge[2]. « Tu ne seras pas vindicatif et tu ne garderas pas de ressentiment contre les enfants de ton peuple; tu aimeras ton prochain comme toi-même[3]. » Dieu, dans le Deutéronome, se réserve à lui-même le droit de vengeance[4]. C'est dans ce sens que les Psaumes disent que le Sei-

[1] Hüpfeld, *Die Psalmen*, édit. Riehm, 1867, t. I, p. 12. Cf. Ed. Reuss, *Le Psautier*, p. 58-59.

[2] Ps. XIX, 8-11. Les Psaumes sont cités d'après l'hébreu.

[3] Lev., XIX, 18; cf. Exod., XXIII, 4-5; Prov. XXV, 21; XX, 22; XXIV, 17; XVIII, 29; Eccli., XXVIII, 1-11; Rom., XII, 19-20, qui éta- blit par des textes de l'Ancien Testament qu'il ne faut pas se venger de ses ennemis. L'amour du prochain est recommandé dans les Psaumes, XV, 3; L, 20; CXXII; 8; CXXXIII; 1, etc.

[4] Deut., XXXII, 35

gneur est « le Dieu des vengeances [1], » et que c'est d
lui que les hommes tiennent le pouvoir de punir [2]. I
sont si peu en contradiction avec les autres écrits d
l'Ancien Testament qui défendent tout acte personnel d
ressentiment, qu'ils nous disent au contraire :

Ne te mets pas en colère contre les méchants,
Ne souhaite pas le mal à celui qui fait mal.
Ne t'irrite point contre celui qui est heureux dans ses voies,
Contre l'homme qui exécute de mauvais desseins ;
Éloigne-toi de la colère ; ne te courrouce point, pour ne pas fai
mal toi-même [3].

Le vindicatif est rangé parmi les ennemis de Dieu
des hommes [4]. Les auteurs des Psaumes contredisen
ils ces principes dans la pratique? Non. Ils demande
d'abord la victoire sur leurs ennemis dans quelques-u
de leurs chants ; mais n'est-il pas légitime d'invoquer
puissance du ciel contre des oppresseurs iniques et d
tyrans impies? Qui ne souhaite dans une guerre la d
faite des ennemis? Il n'y a donc rien à reprendre da
les Psaumes qui n'expriment aucun sentiment de hai
personnelle et qui sont seulement animés d'un souf
ardent de patriotisme [5]. Le passage qu'on a le plus att
qué est celui du Psaume *Super flumina Babylonis* q
se termine par ces vers :

[1] Ps. XCIV, 1.
[2] Ps. XVIII, 48.
[3] Ps. XXXVII 1, 7, 8. Cf. Ps. IV.
[4] Ps. VIII, 4 ; XLIV, 17.
[5] Ps. LXXXIII (Vulgate, LXXXII).

Fille de Babel, dévastatrice [1].
Salut à celui qui te rendra ce que tu nous as fait!
Salut à celui qui saisira et écrasera
Tes nourrissons contre la pierre [2].

Assurément les expressions sont fortes, mais on ne doit pas oublier qu'elles peignent les mœurs du temps [3] et que le Psalmiste demande l'application de la loi du talion, admise par les usages de cette époque. Il souhaite [4] que Dieu punisse les oppresseurs de son peuple en leur infligeant les maux qu'ils ont fait souffrir à Israël, et il demande la mort même des enfants, pour qu'ils ne soient pas les persécuteurs des serviteurs de Jéhovah, comme l'ont été leurs pères. Voici ce que dit à ce sujet un célèbre commentateur protestant contemporain, M. Franz Delitzsch :

[1] Littéralement : « dévastée. » Voir p. 48.

[2] Ps. CXXXVII, 8-9. On peut remarquer que M. Réville, en citant ce passage, p. 44, a omis les mots importants : « Salut à celui qui te rendra ce que tu nous as fait. »

[3] II (IV) Reg., VIII, 12; Osée, X, 14. Voici ce que dit Assurbanipal, roi de Ninive, dans le récit de ses exploits :

84. Nabonide et Belédir,
85. fils de Nebozikiressestigenna,
86. dont le père qui les avait engendrés porta Urtaki
87. à combattre avec Accad,
88. les compagnons de Nebozikiresses, que du milieu de Gambul
89. je transportai en Assyrie,
90. ses compagnons,
91. devant la grande porte dans Ninive,
92. je fis écraser ses enfants.

G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 138.

[4] Les Pères ont entendu ce passage dans un sens prophétique. Cf. Is. XLVII.

Le poète se place au milieu du jugement dévastateur qu doit, un peu plus tôt un peu plus tard, atteindre Babylone Ainsi le mot *haššedûdâh* (dévastée) prend, non pas la signification, mais le sens de *vouée à la dévastation*... Ce qui es demandé contre Babel, c'est qu'on use contre elle de représailles pour lui rendre le mal qu'elle a fait à Israël[1]. Le sor funeste qui est réservé aux enfants est aussi prédit par Isaïe[2] comme devant être exécuté par les Mèdes. Les enfant doivent être mis en pièces afin qu'une génération nouvelle n puisse pas relever l'empire renversé[3]. C'est le zèle de l gloire de Dieu et de son peuple qui met ces dures parole dans la bouche du poète. Le Targum fait prononcer le verset (contre Édom) par l'ange Michel et les versets 8 et 9 (contr Babylone) par l'ange Gabriel, les anges gardiens de Jéru salem. Mais, même dans la bouche du poète de l'Ancie Testament, cette prière et ces souhaits d'un châtiment mérit n'ont rien de choquant, parce que dans l'Ancien Testamen la société religieuse avait encore la forme d'une nation, e le désir de la manifestation de la justice divine devait s revêtir par conséquent d'une forme guerrière. Le croyant d Nouveau Testament peut aussi prier afin que Dieu prenn les enfants des persécuteurs de son Église, avant que l'hé ritage de malice qu'ils ont reçu de leurs pères puisse se dé velopper pour leur propre perte et le malheur de l'Église[4]

Une seconde catégorie de Psaumes demande le châ timent des pécheurs. Quand c'est l'horreur du mal qu arrache au Psalmiste des accents d'indignation, quan

[1] Is., XLVII, 6.
[2] Is., XIII, 16-18.
[3] Is., XIV, 21-22.
[4] Fr. Delitzsch, *Commentar über den Psalter*, 1860, t. II, p. 29

est révolté par le spectacle de la malice des hommes
rempli d'horreur par la vue de l'iniquité qui outrage
eu sans pudeur, ses sentiments sont ceux du juste et
saint, et ne sauraient encourir aucun blâme. Même
rsque le Psalmiste souhaite du mal à ses ennemis per-
nnels, il considère ses ennemis comme ceux de Dieu :

ndamnez les méchants, ô Dieu,
'ils échouent dans leurs desseins !
nverse-les à cause de la multitude de leurs péchés,
r ils se sont révoltés contre vous[1]...
dez-nous, ô Dieu, notre salut, pour l'honneur de votre nom,
uvez-nous, pardonnez nos péchés pour votre propre gloire !
ourquoi les païens diraient-ils : Où est leur Dieu ?
'elle éclate sous nos yeux, parmi les païens,
vengeance du sang de vos serviteurs qu'ils ont versé !...
ndez sept fois à nos voisins
injure par laquelle ils vous ont outragé, ô Jéhovah[2]...
evez-vous, Jéhovah ! Dieu, levez votre bras !
'oubliez pas les malheureux !
ourquoi le méchant méprisait-il Dieu
t disait-il en son cœur que vous ne nous regardez pas[3] ?...
enez à mon aide, ô Jéhovah, mon Dieu !
uvez-moi selon votre miséricorde,
fin qu'ils reconnaissent que c'est votre main,
e c'est vous, ô Jéhovah, qui l'avez fait[4]...
juste se réjouira quand il verra (éclater) la vengeance de Dieu ;
lavera ses pieds dans le sang des méchants,
l'on dira : Oui, il y a une récompense pour le juste !
, il y a un Dieu qui gouverne la terre[5] !

[1] Ps. v, 11.
[2] Ps. LXXIX, 9.
[3] Ps. X, 12-13.
[4] Ps. CIX, 27.
[5] Ps. LVIII, 12.

Le Psalmiste s'élève donc toujours au-dessus de l'i
térêt personnel; les motifs qui l'animent sont toujo
tirés de la religion et de la justice; ce n'est pas l
même qu'il veut voir venger, c'est l'honneur, la glo
et la majesté de Dieu. Tous les critiques sont à peu p
unanimes à ce sujet : « Les psalmistes chantent ce qu
ont dans l'âme, dit M. Réville, mais dans l'idée que
peuple tout entier chante avec eux. L'individualis
national est encore plus absolu que l'individualisme p
sonnel, or l'ennemi de la nation et celui de Dieu, c
tait tout un. L'oppression de la race élue n'était pas s
lement une iniquité, c'était aussi un sacrilège [1]. »

On peut trouver sans doute que le langage des Ps
mes est parfois bien véhément, mais il ne faut pas
blier, pour l'apprécier à sa juste valeur, que c'est
langage de la poésie et de la poésie orientale [2]. D
tous les pays du monde, le poète s'exprime avec p
d'animation ou, si l'on veut, de passion, que l'écriv
en prose; en Orient, en particulier, il aime l'hyperb
et les expressions fortes. Celui qui a visité l'Orient
même est simplement familiarisé avec la littérature
cette contrée, sait très bien que ces formules impré

[1] A. Réville, *Le Psautier juif*, dans la *Revue des deux mon*
1er novembre 1875, p. 191. Voir aussi Ed. Reuss, *Le Psautie*
58-59.

[2] Le Psalmiste déclare lui-même qu'il se laisse aller à l'expres
de ses sentiments, parce qu'il est accablé sous le poids de l'a
tion, etc. Dieu seul peut lui rendre force et courage. Voir le P
(Vulgate, LIV). Cf. J. König, *Die Theologie der Psalmen*, i
Fribourg-en-Brisgau, p. 459. Voir *ibid.*, sur tous les psaumes
précatoires, p. 451-460.

ires ne produisent pas sur les gens du pays le même
'et que sur nous, froids Occidentaux. Le langage a
ujours une valeur relative, et il faut l'interpréter d'a-
es les usages des lieux où il est parlé. Ce qu'on lit
ns les Psaumes n'est rien en comparaison de ce que
s voyageurs entendent tous les jours dans les rues du
aire ou de Jérusalem. Quand on n'est pas encore habi-
é à ces exagérations des peuples du Levant, on est
frayé de ces explosions qui paraissent l'effet de la
aine la plus violente, mais l'on ne tarde pas à s'aper-
evoir que les indigènes n'y attachent pas la même im-
ortance que l'étranger; quelques instants après, ils
ont redevenus bons amis; l'orage est passé, le ciel est
e nouveau serein et on les voit se prodiguer quelque-
ois des termes de tendresse non moins exagérés que les
ajures et les imprécations[1]. Ce que nous lisons dans les
'saumes n'a donc pas aux yeux des Orientaux actuels
e degré de violence qu'y trouvent les critiques. Il ne
avait pas non plus aux yeux des contemporains de
)avid et des autres auteurs des Psaumes. Le poète est
oujours tenu dans une certaine mesure de parler le
angage de son temps et de son pays, sous peine de
n'être pas goûté et même de n'être pas compris. Il se-
ait donc souverainement injuste de le juger d'après
os mœurs et nos habitudes et d'exiger qu'un poète,
ui vivait sous la loi ancienne, s'exprimât comme s'il

[1] Je puis attester le fait *de visu*. Que de fois, pendant nos longues journées de marche en caravane, j'ai vu nos moukres passer ainsi à tour à tour des imprécations les plus effroyables aux termes les plus affectueux!

avait vécu dans nos contrées et après la promulgati
de l'Évangile.

C'est là une autre considération sur laquelle les Pè
ont beaucoup insisté et qui mérite en effet toute no
attention. Théodoret de Cyr, en achevant son explic
tion du Psaume XXXIV, fait les remarques suivantes :

J'avertis ceux qui ont lu ces choses de ne point s'offen
des prières de l'homme juste et de ne pas en tirer prété
pour souhaiter du mal à leurs ennemis. Il faut se rappe
que le prophète a vécu sous la Loi et non sous l'Évangi
Or la Loi commande d'aimer son prochain et de haïr s
ennemi. Mais Notre-Seigneur Jésus-Christ, montrant la ve
parfaite, nous dit : « Il a été dit aux anciens : Tu aime
ton prochain et tu haïras ton ennemi. Et moi je vous di
Aimez vos ennemis et bénissez ceux qui vous maudissent.
Et, d'accord avec ce langage, le divin Apôtre nous di
« Bénissez et ne maudissez point. » Tenant donc compte
cette différence, reconnaissez ce qui convient à la loi et
qui convient à la grâce[1].

Il faut remarquer toutefois que, quoique Notre Se
gneur ait signalé lui-même cette différence entre la l
ancienne et la loi nouvelle, il l'entend surtout de
fausse interprétation qu'en faisaient les Scribes et l
Pharisiens de son temps. Moïse commande d'aimer to
les hommes et il insiste souvent sur la bienveillan
qu'on doit avoir en particulier pour les étrangers[2]; ma

[1] Théodoret, *In Ps. XXXIV*, 29, t. LXXX, col. 1117-1119.
[2] Exod., XXIII, 4; Lev., XIX, 17-18. Cf. Prov., XXIV, 17, 29; XX
21; Rom., XII, 10.

s faux docteurs restreignaient aux Juifs le comman-
ment de l'amour et approuvaient les sentiments de
ne, les désirs et les actes de vengeance contre les
ens. Les paroles de Théodoret doivent donc être en
tie atténuées pour être exactes. Cependant il reste
ujours vrai que l'Évangile a perfectionné la loi antique
que le Sauveur demande au chrétien des sentiments
us élevés, plus nobles et plus généreux; il veut que
us détestions le mal, mais non la personne de celui
i le commet. C'est ce qu'a développé saint Jean Chry-
stome, expliquant ce passage des Psaumes : « Je hais,
igneur, ceux qui vous haïssent... Je les hais d'une
ine parfaite[1]. » « Maintenant, dit-il, il nous est de-
ndé une philosophie plus haute... Autrefois... les
uifs] avaient ordre de haïr non seulement l'impiété
ais aussi les impies, de peur que leur amitié ne devînt
e occasion d'égarement. Dieu leur interdit donc tout
pport et toute relation, et il les entoure d'un rempart
tous côtés. Mais à présent, parce qu'il nous a élevés
ne philosophie plus haute et qu'il nous a placés au-
ssus du danger, il nous ordonne de les laisser appro-
er et de les consoler[2]. » Évidemment le chrétien qui
cite les Psaumes doit être pénétré de l'esprit évangé-
ue et de ses dispositions élevées; en souhaitant la
ne de l'impiété, et en appliquant au mal les vœux
Psalmiste, il doit souhaiter de plus que le pécheur
convertisse et qu'il vive :

Ps. CXXXVIII (hébreu, CXXXIX), 21, 22.
'. Jean Chrysostome, *Hom. XXXIII*, 4-5, *in I Cor.*, XIII, t. LXI,
282. Cf. Matt., V, 38-39; Luc, IX, 54-56.

Couvrez la face [de vos ennemis] d'opprobre
Afin qu'ils recherchent votre nom, ô Jéhovah!
Qu'ils soient couverts de confusion et remplis de terreur à jama
Qu'ils rougissent de honte, qu'ils périssent,
Et qu'ils reconnaissent, ô Jéhovah,
Que vous êtes le seul Très-Haut sur toute la terre [1].

La seconde objection qu'on allègue contre la doctr des psaumes, c'est de réduire les espérances de l'hom à la vie présente et de ne voir rien au delà des bi de ce monde. « Les faibles lueurs de l'espérance de l'i mortalité, dit Stanley, sont à peine plus ternes dans silence du Pentateuque ou le sombre désespoir de l'E clésiaste, que dans les Psaumes 30, 49 et 88 (se l'hébreu)[2]. »

Il est vrai que les auteurs des Psaumes ne parl point de la vie future comme les écrivains du Nouve Testament, mais cela ne doit point nous surprend Les portes du ciel n'ont pas été ouvertes à l'hom avant l'Ascension de Notre-Seigneur[3]. Jésus-Christ s tait réservé de faire le plein jour sur cette grande rité de la vie future, dont la nature ne peut nous ê connue que par la révélation. En expiant nos péch il nous rendit dignes de jouir des récompenses ét nelles, et il souleva le voile qui nous en avait jusqu'al caché en partie les mystères : il nous montra le terri châtiment qui attend le pécheur impénitent et les jo ineffables que goûte dans le royaume de son Père

[1] Ps. LXXXIII (Vulg. LXXXII), 17-19.
[2] A. P. Stanley, *The Jewish Church*, t. II, p. 128.
[3] Οὐδέπω δέδοτο ἐλπὶς ἀναστάσεως σαφής, disait Jules Africain.

riteur prudent et fidèle. Il compléta ainsi la révéla- de l'Ancien Testament : il ne proposa plus seule- t à notre exemple un Job ou un Tobie récompensés les biens terrestres de leur piété et de leur cons- ce, mais il nous montra un Lazare jouissant dans le d'Abraham du bonheur qu'il avait mérité sur la re par sa patience.

Nous ne trouvons pas, nous ne pouvons pas trouver traits de lumière dans les Psaumes, puisque Dieu les avait pas fait luire encore aux yeux des hommes. seule chose qu'on soit en droit d'exiger de ces chants rés, c'est qu'ils ne contiennent rien de contraire à la trine de vérité qui devait être manifestée un jour. non seulement nous ne découvrons rien dans les umes qui soit en opposition avec le dogme de l'im- rtalité de l'âme et de l'existence d'une autre vie, s nous y trouvons des allusions claires et inconte- les à cette croyance. Ils nous parlent souvent du *ol*, qui, sous la loi ancienne, était le lieu de réunion tous les hommes après leur mort[1]. De même que autres livres de l'Ancien Testament, ils nous le re- sentent comme « la terre de l'oubli et du silence, » me un « précipice » et un lieu « sombre[2] ; » cepen- t ses habitants, qui sont appelés *refa'im*[3], ne sont semblables aux mânes d'Homère, car les autres es bibliques nous apprennent qu'ils ont conscience

[1] Ps. LXXXIX, 49. Cf. Job, XXX, 23. Les Psaumes sont cités d'après l'hébreu.
[2] Ps. XXXI, 18 ; LXXXVIII, 6, 7, 13 ; XCIV, 17.
[3] Ps. LXXXVIII, 1.

d'eux-mêmes et qu'ils savent ce qui se passe sur terre[1]. Dieu est vivant et il sauve de la mort[2], et mê du *še'ôl*[3]. Les comparaisons qui sont tirées de la d vrance du *še'ôl*, de même que l'existence de ce lie impliquent la foi à l'immortalité[4].

La seule chose qui fasse défaut dans les psaum c'est l'affirmation précise des récompenses et des pei dans une autre vie, présentées comme sanction de l'o servation de la loi de Dieu. Le Psalmiste, comme to les autres écrivains sacrés antérieurs à la captivité, tait sur la rémunération future ou du moins n'en pa pas clairement; il insiste seulement, comme le fait Mo dans le Pentateuque, sur les récompenses temporel qui paraissaient seules propres à toucher un peu grossier et inculte, et à influer efficacement sur sa co duite. En se plaçant à ce point de vue, le chantre sa regarde la mort comme d'autant plus redoutable qu'e nous prive des jouissances de la vie, et il prie le S gneur de prolonger ses jours, parce qu'on ne le lo point dans le *še'ôl* ou séjour des morts, tandis que l sur la terre, s'il obtient ce qu'il demande, il le glorifi et le remerciera de ses bienfaits[5].

On prétend que de telles paroles sont la négation

[1] I Sam. (I Reg.), XXVIII, 15 et suiv.; Is., XIV, 9 et suiv.; J XIV, 22.

[2] Cf. Ps. XXXIII, 19; XLVIII, 15; XLIX, 16; LIV, 6; LXVIII, LXXIII, 25-26; XXIII, 4; XLVIII, 15; LII, 10-11; X, 1, etc.

[3] Ps. XLIX, 19. Cf. LXXXIX, 48; XXXIX, 5, 6, 7, 8, 13, 14.

[4] Voir Ps. XVIII, 5-6; XXX, 4; LXXI, 20; LXXX, 19; LXXXVII, CVII, 14; CXVI, 3.

[5] Ps. VI, 6; XXX, 10; LXXXVIII, 11; CXV, 17-18.

ortalité de l'âme, mais c'est à tort. Elles affirment ntraire l'existence du *še'ôl*, où se continue la vie e-tombe, et lorsqu'elles disent qu'on ne loue point dans ce séjour où demeuraient les âmes avant la du Messie, elles ne font qu'exprimer une vérité gnée par l'Église : c'est qu'avant la rédemption par -Christ, les âmes ne pouvaient pas jouir de la félieternelle et glorifier ainsi leur Créateur.

SECTION III.

LES LIVRES DE SALOMON.

CHAPITRE PREMIER.

LE LIVRE DES PROVERBES.

ARTICLE Ier.

LA DOCTRINE DU LIVRE DES PROVERBES.

On fait un reproche général au livre des Proverbes : t que la doctrine qu'il contient est non seulement doctrine humaine, mais une doctrine vulgaire et s élévation. « Le très sage Salomon, disait l'empe- r Julien, est-il digne d'être comparé avec le grec cylide, avec Théognide ou Isocrate? Eh quoi! Si s comparez les exhortations d'Isocrate avec les Pro- es, vous trouverez, j'en suis sûr, le fils de Théodore érieur au plus sage des rois [1]. » Au siècle dernier,

[1] Julien l'Apostat, dans les Œuvres de S. Cyrille d'Alexandrie, VI, col. 841.

Voltaire a renchéri encore sur Julien l'Apostat. Il s'
prime ainsi sur le livre des Proverbes : « C'est un
cueil de maximes qui paraissent à nos esprits raffi
quelquefois triviales, basses, incohérentes, sans go
sans choix et sans dessein... Est-ce à un grand roi,
plus sage des mortels qu'on ose imputer de telles niai
ries[1] ? » Un tel langage ne fait du tort qu'à celui
l'emploie. Tous les hommes de bonne foi ont dans t
les temps reconnu les mérites du livre des Proverb
Voici, par exemple, ce que dit sur ce sujet un ratio
liste, M. Reuss :

Jetons un coup d'œil rapide sur le contenu du livre
Proverbes pour en caractériser l'esprit et la valeur mor
A tout prendre, il ne laisse pas, à ce point de vue, d'être
des plus beaux monuments de la littérature du judaïsme
la restauration[2], et parmi tout ce que cette époque a pro
nous ne saurions nommer que le seul Livre des cantiqu
— nous voulons dire des Psaumes, — qui lui soit positi
ment supérieur. On y rencontre bien par ci par là certai
règles de prudence qui n'accusent pas précisément un se
ment bien généreux, un cœur noble et dévoué, mais
prennent le monde tel qu'il est, et se bornent à mettre
gens qui ont besoin de conseils, en garde contre les débo
qui peuvent résulter pour eux de leur inexpérience. Aille
et plus souvent encore, l'enseignement s'arrête à constater
faits tels qu'ils se produisent dans le cours ordinaire des c
ses, surtout ceux qui sont la conséquence des défauts mor

[1] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. *Salomon*, *Œuv*
édit. Garnier, t. XX, p. 385-386.

[2] Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que le passage
nous citons renferme plusieurs inexactitudes.

intellectuels des hommes, et laisse au lecteur le soin d'en
r telle leçon qu'il voudra. Mais la grande majorité de ces
ences sont des maximes immédiatement applicables et
itables pour la conduite de la vie, saines, sérieuses et
nes de tout éloge. Partout la crainte de Dieu est recom-
ndée comme le commencement et la base de toute sagesse.
sagesse elle-même est moins l'exercice des facultés intel-
tuelles appliqué aux choses abstraites ou transcendantes,
la direction pratique de la vie intellectuelle et sociale
outons : morale], qui nous apprend à éviter les écueils
t nous menacent, soit nos propres passions, soit le mau-
s exemple de notre entourage, et à arriver ainsi au vrai
heur. La foi ferme et inébranlable en la justice du gou-
nement du monde, la certitude de la récompense assurée
vertu et le châtiment réservé au vice et au crime, font
ore le fond de la philosophie nationale[1].

L'Évangile nous a rendus difficiles. Grâce à l'Ancien
stament et surtout au Nouveau, la doctrine qu'en-
gne le livre des Proverbes nous est devenue fami-
re et elle a été perfectionnée par Jésus-Christ. Mais
ce qu'elle est maintenant comme le bien commun de
manité, de ce que le Sauveur des hommes nous a
eigné des choses que ne nous avait point dites Salo-
, il ne s'ensuit nullement que les maximes du fils de
vid ne soient ni nobles ni dignes du Saint-Esprit.
s un recueil de ce genre, qui touche à toutes les
ations de la vie, il y a nécessairement des conseils
toute sorte ; il en faut pour les plus simples et pour

[1] d. Reuss, *Philosophie religieuse, Job, les Proverbes*, p. 159-

les plus intelligents, pour les faibles et pour les forts; Sage s'adresse à tous et parle pour tous; il ne doit do pas avoir toujours le même ton; il ne doit pas cherch à faire voler tous les hommes à la même hauteur; po se mettre à la portée de chacun, l'auteur s'abaisse av les petits, il s'élève avec les grands; il donne du lait a enfants et du vin aux tempéraments vigoureux. Ma toujours son langage est celui de la prudence et de vérité. Julien l'apostat le compare aux écrivains gn miques de l'antiquité, pour le placer au-dessous d'eu Son jugement est tout à fait injuste. Rien ne mont mieux l'excellence du livre des Proverbes que la co paraison de ses maximes avec celles des sages païen Depuis Phocylide jusqu'à Marc-Aurèle, quoique dernier ait respiré un peu l'atmosphère chrétienn tous sont bien inférieurs au fils de David. Quel est cel d'entre eux qui s'est élevé assez haut pour pose comme base de la vie morale, ce principe qui est première sentence du livre des Proverbes : « La crain de Dieu est le commencement de la sagesse[1]? » La ph losophie humaine avait bien vu que la vertu consist dans le juste milieu, entre deux excès qu'elle d côtoyer sans y tomber, mais aucun philosophe, aucu sage humain n'avait réussi à éviter tous les excès : da tous les moralistes païens, il y a des maximes insoute nables et répréhensibles, des erreurs de dogme et d erreurs de morale; dans Salomon seul, il n'y a rien

[1] Prov., I, 7. Les six premiers versets qui précèdent sont la pr face du livre, de sorte que le verset 7 en est réellement le co mencement.

ancher ni à changer. Théognide, le poète gnomique
excellence, qui vivait vers 540 avant J.-C., nous a
é, dans les sept cents distiques environ qui ont
ppé aux injures du temps, une sorte de code de
ale, mais elle est inspirée par une sagesse défiante,
re et chagrine, qui ne voit guère l'homme que par
mauvais côtés. Epictète, le plus grand cependant
moralistes païens, n'a su trouver qu'une morale né-
ve et dépourvue de tout principe d'action, se résu-
t dans la fameuse maxime : « Souffre, abstiens-
» Les plus sages parmi les païens n'ont enseigné
ne vague reconnaissance pour les bontés du ciel ou
résignation au-dessus des forces humaines : ils nous
rtent à nous faire illusion sur la nature de la souf-
ce afin de parvenir à la supporter; jamais il ne s'est
enté à leur esprit l'idée de nous inviter, comme le
Salomon, à chercher dans la pensée de Dieu une
ce occupation du cœur, une sorte de lieu de repos,
refuge et un abri. La doctrine de l'auteur des Pro-
es est donc bien supérieure à celle des moralistes
anes. Ce n'est pas encore le plein jour de l'Évan-
mais c'en est déjà l'aurore. Dieu nous apparaît dès
comme père, jusque dans ses châtiments :

> Jéhovah corrige celui qu'il aime,
> Comme un père l'enfant qu'il chérit [1].

[1] Prov., III, 12. Traduction sur l'hébreu. — On peut voir dans Plantier, *Études littéraires sur les poètes bibliques*, 2 in-8°, ch. XXVI, t. II, p. 86-108, la comparaison de la morale de Sa- avec celle des moralistes profanes.

ARTICLE II.

LA FOURMI DANS LE LIVRE DES PROVERBES.

P. Latreille, qui s'est rendu célèbre par ses travau sur les fourmis, dit en parlant de ces insectes :

Lorsqu'un sage (Salomon dans les Proverbes [1]) nous a ren voyés depuis plusieurs siècles à l'école de la fourmi, allon entendre ses leçons. Ce n'est pas que je veuille perpétuer i l'erreur populaire sur laquelle est établi l'avis que nou donne ce sage et qu'on n'a cessé de reproduire. N'attribuon pas à la fourmi une prévoyance inutile : engourdie pendan l'hiver, pourquoi formerait-elle des greniers pour cette sa son [2] ?

Plusieurs autres naturalistes, avant et après lui, on également traité d'erreur populaire ce que dit Salomo de la fourmi. Il est très vrai cependant que, quoi qu en soit des fourmis de nos pays, celles d'Orient emm gasinent des grains et amassent des provisions. Voi d'abord le témoignage de M. Thomson, qui a vécu ving cinq ans en Palestine.

J'ai lu dernièrement, dans un livre qui n'est pas sa prétention, que les fourmis n'emportent ni froment ni orge

[1] Prov., VI, 6-8 ; XXX, 25.

[2] P. Latreille, *Histoire naturelle des fourmis,* in-8°, Paris, 180 p. 2-3.

[3] Il suffit d'avoir vu des fourmilières, même dans nos pays, po reconnaître la fausseté de l'assertion que va réfuter M. Thomso

e qui est dit en manière de commentaire de la parole du ge, que la fourmi « amasse sa nourriture pendant la mois- n[1]. » [Mais les cultivateurs sont de l'avis de Salomon]... s fourmis sont les plus grands voleurs du pays [en Pales- e]. Laissez un boisseau d'orge dans le voisinage d'une de rs villes souterraines et, dans un temps très court, toute république aura été appelée au pillage. Une large colonne ire s'étend depuis le grain jusqu'à leur trou et vous êtes frayé par le résultat. Chaque grain semble avoir été pourvu jambes et marche précipitamment le long de la colonne obile. Les cultivateurs mettent sans remords le feu à toutes s fourmilières qu'ils rencontrent dans le voisinage de leurs res à battre le blé. Salomon ne dit pas du reste que les rmis entassent des provisions pour l'hiver, mais qu'elles nassent leur nourriture pendant la moisson[2]; c'est ce 'elles font avec diligence, comme pourra le voir quiconque donnera la peine de regarder[3].

M. Lortet, doyen de la Faculté de médecine de Lyon, hèvera de répondre aux objections de Latreille, dans passage suivant, qui nous fait connaître les observa- ns qu'il a faites sur les fourmis de Syrie :

Dans les champs de blé [des environs de Jaffa] où se uvent les moissonneurs, nous nous amusons à étudier guement le travail des fourmis glaneuses, très communes Syrie. Cette espèce, voisine de celle qui a été nommée *a barbara*, a une taille considérable, et une coloration

Prov., VI, 8.
Prov., VI, 6-8.
W. Thomson, *The Land and the Book*, in-8°, Londres, 1881, 9.

entièrement noire. Les milliers de travailleuses qui se tro
vent dans une de ces républiques sont activement occup
à chercher les grains de blé tombés sur le sol, et à les rent
dans leurs vastes greniers souterrains. Les mandibules
cet insecte ne sont pas assez puissantes pour entamer l'e
veloppe extérieure de la graine; aussi ces fourmis attende
elles que l'humidité de la terre, en favorisant les phénomè
de la germination, ait ramolli le test, et transformé
matières amylacées intérieures en glucose. Elles connaiss
donc l'action d'un travail chimique semblable à celui
donne lieu à la production de la bière. Ce qu'il y a de p
remarquable, c'est que ces fourmis, par des soins parti
liers qu'elles savent donner au froment, ou peut-être
certains liquides qu'elles inoculent à la graine, peuv
avancer ou retarder la germination, et par conséquent
préparer une nourriture convenable, juste au moment où
besoin se fera sentir.

Les greniers de ces fourmilières, très vastes et profon
forment plusieurs étages réunis par des galeries superpos
les unes aux autres. Dans ces excavations, on trouve
quantité de blé souvent très considérable; aussi, lorsque
moisson n'est pas abondante, les fellahs ont toujours
précaution d'aller reprendre à ces laborieux insectes
provisions qu'ils ont faites pour la saison d'hiver. Il est d
question de cet usage dans les anciens livres sacrés des
breux, dont les législateurs ont affirmé avec soin le droit
pauvres et des veuves qui viennent glaner dans les cham
Si l'on ouvre les greniers d'abondance de ces fourmis
moment de la récolte, le grain qu'ils contiennent appart
au propriétaire du champ; mais, dans les magasins déc
verts après le départ des moissonneurs, les couches su
rieures doivent appartenir aux pauvres, tandis que
couches profondes seules, celles qui ont été ramassées

fourmis, lorsque la plante était encore en pied, reviennent
alement au maître du champ[1].

V. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, in-4°, Paris, 1884, p. 382-
. J'ignore d'où M. Lortet a tiré ces derniers détails. M. l'abbé
t, aumônier de l'hospice français de Jaffa, qui est un excellent
rvateur et que j'avais prié de vérifier ces affirmations, m'a ré-
du : « J'ai questionné plusieurs fellahs sur la coutume d'aller
nander aux fourmis leurs provisions dans les moments de di-
e. Ils n'avaient pas connaissance de cette coutume. Mais il est
exact que ces fourmis font de très abondantes provisions de
ns, dans des galeries très longues, superposées les unes sur les
res. Ces galeries sont profondes : les premières sont 30 centi-
res au-dessous du sol. Elles sont presque toujours au milieu des
iers. L'instinct les fait agir ainsi, sans doute afin que la charrue
ecte leur terrier en respectant le sentier. Je n'ai pu vérifier le
il relatif à la faiblesse des mandibules de ces insectes, mais je
crois pas qu'elles attendent pour se nourrir de leurs provisions
les phénomènes de la germination soient venus ramollir le test.
quoi vivraient-elles pendant tout l'été, où tout grille? » — Pour
de développements, voir *Le Livre des Proverbes et la fourmi*,
s les *Mélanges bibliques*, 2e édit., 1889, p. 433-460.

CHAPITRE II.

L'ECCLÉSIASTE.

Les incrédules reprochent à la doctrine des Proverbe d'être vulgaire et triviale; ils reprochent à celle de l'E clésiaste d'être imprégnée des plus graves erreurs ph losophiques : ils l'accusent d'être épicurienne, sceptiqu matérialiste, pessimiste[1]. Tout d'abord, l'auteur l'Ecclésiaste est un épicurien blasé, qui est dégoûté tout, et qui ne peut se distraire de l'ennui de la v qu'en cueillant le fruit quand il est mûr, la rose lor qu'elle est épanouie.

L'auteur prend pour thème la vanité de tous les effor humains, l'inutilité de la sagesse et de la vertu, et l'élo de la jouissance du moment, si fugitive et pourtant le se bien de l'homme. Il voit combien les hommes courent apr le bonheur, mais il est convaincu que toute aspirati humaine est un pur néant, une course après le vent... reconnaît... que l'homme en son néant n'arrive à rien, q la plus grande sagesse, unie à tous les autres avantages, préserve ni de la mort ni du besoin, et qu'un peu de fo vaut mieux souvent que toute l'intelligence du mond

[1] Sur l'auteur de l'Ecclésiaste, voir *Manuel biblique*, 7e édit., t. nº 844, p. 399-405.

nment l'homme doit-il se frayer sa route à travers cette
de misères? La seule réponse que l'Ecclésiaste donne à
e question, c'est qu'il faut jouir de l'heure qui passe. La
e est pour lui le seul bien véritable que Dieu ait donné à
mme. On a souvent voulu spiritualiser cette joie; on en
uit une pure jouissance de l'esprit; mais le prédicateur
le en termes très clairs, et à plusieurs reprises, de la
issance proprement dite, de la jouissance sensuelle, du
isir de « manger, » de « boire » et de « contempler de
lles choses[1]. »

Ainsi s'exprime M. Nöldeke. Il a raison de dire que
uteur de l'Ecclésiaste prêche la vanité de tous les
orts humains, mais il se trompe quand il assure que
ur lui « la joie est le seul bien véritable. » Salomon
proposant d'établir que tout est vanité doit recon-
itre que, aux yeux de la plupart des hommes, la jouis-
nce n'est pas une vanité, mais un bien véritable; il
rle comme un Israélite à des Israélites de son temps;
ne leur recommande pas la mortification et la péni-
nce, comme devait le faire l'Évangile; il n'aurait pas
ême été compris, s'il leur avait tenu ce langage; ce-
ndant il n'est nullement épicurien; il n'a aucune illu-
on sur les plaisirs et les joies de ce monde. Personne
peut en disconvenir, sans en excepter M. Nöldeke,
i est obligé d'écrire : « Il n'ignore pas que la jouis-
ce non plus n'a rien de durable. On voit parfois se
re jour plus ou moins clairement le sentiment que

[1] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 250,
253.

cette jouissance même du moment ne saurait nous sat
faire entièrement à la longue[1]. »

L'Ecclésiaste ne parle d'ailleurs jamais des biens
ce monde et des joies de la vie qu'en rappelant que to
cela est un don de Dieu[2]. Or ce n'est pas un mal
jouir des dons de Dieu, comme nous venant de sa mai
et cette doctrine n'est point celle des épicuriens. U
commentateur rationaliste, Knobel, a très bien indiq
la distance qui sépare l'épicurien de l'auteur de l'Éccl
siaste. « Il se distingue *essentiellement* de l'épicurie
dit-il, en ce qu'il ne recommande pas le plaisir comi
un but, mais seulement comme l'usage d'un bien q
Dieu nous accorde dans sa bonté et dont nous devo
lui être reconnaissants[3]. Il faut de plus remarquer q
par jouir de la vie, il n'entend pas se livrer à une fo
ivresse des sens, à des divertissements frivoles, à s
passions déréglées, [en un mot, aux plaisirs défendus
loin de là, il condamne formellement tous ces excès
Pour lui, jouir de la vie, c'est user doucement et tra
quillement des biens de la terre; il n'oublie pas d'e
horter en même temps à avoir la crainte de Dieu et
rappeler à celui qui jouit ainsi le jugement qu'il aura
jour à subir[5]. »

L'auteur de l'Ecclésiaste n'est pas non plus sceptiqu

[1] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 2
[2] Eccl., III, 13; V, 17-19.
[3] Eccl., II, 26; III, 13; V, 18.
[4] Eccl., II, 2; VII, 1-7; X, 16-19.
[5] Eccl., XII, 1-13. — Knobel, *Commentar über das Buch Cohele*
in-8°, Leipzig, 1836, p. 23-24.

st cependant ce qui, aux yeux de M. Nöldeke, en le trait principal. « Le caractère dominant chez l'au- dit-il, est le scepticisme. Il n'a aucune conviction ètée[1]. » M. Renan ne peut s'empêcher d'en rabattre peu :

uant au caractère sceptique... de la composition, on t incidenter sur le sens précis de deux ou trois versets; s cela importe peu. Si l'auteur ne s'est pas tenu au ticisme, il l'a traversé, il en a donné la plus complète, lus vive, la plus franche théorie. Or on ne se convertit re du scepticisme; on s'y endurcit, justement par les rts qu'on fait pour en sortir. Même celui qui réussit en arence à y échapper en garde une empreinte ineffaçable, me un fond de fièvre mal assoupie et toujours prête à réveiller[2].

Ainsi M. Renan avoue que l'auteur de l'Ecclésiaste e s'est pas tenu au scepticisme, » s'il « l'a traversé, » l'on ne peut le considérer comme sceptique qu'en t que le scepticisme est une maladie qui laisse tou- rs quelques traces. En réalité, il n'est nullement ptique; il croit sans hésiter à toutes les grandes vé- s fondamentales, à l'existence de Dieu, à l'obligation vivre conformément à la loi morale. « L'Ecclésiaste oigne du scepticisme, dit Knobel, et il s'élève jus- à la foi, quand il espère une juste rétribution des ions des hommes et quand il reconnaît que Dieu a

[1] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 252.
[2] E. Renan, *L'Ecclésiaste*, p. 2-3.

bien disposé toutes choses[1]. » Il ne pose même pas problème de la certitude, il se demande seulement l'homme peut jouir d'un bonheur parfait ici-bas et tr ver dans les jouissances de l'étude ce qu'il ne trou pas ailleurs[2], et il répond que notre esprit est incapab non pas de découvrir et de connaître la vérité, ma ce qui est bien différent, d'approfondir le pourquoi, raisons des choses. Or, qui peut nier aujourd'hui p qu'alors les bornes de l'intelligence humaine et s'emp cher de reconnaître que la nature est pour nous ple d'énigmes et de mystères?

Mais si l'auteur de l'Ecclésiaste n'est point sceptiqu n'est-il pas du moins matérialiste? C'est l'erreur que reprochait surtout Voltaire :

Celui qui parle dans cet ouvrage semble être détron des illusions des grandeurs, lassé de plaisirs et dégoûté la science. On l'a pris pour un épicurien qui répète à chaq page que le juste et l'injuste sont sujets aux mêmes acciden que l'homme n'a rien de plus que la bête, qu'il vaut mie n'être pas né que d'exister, qu'il n'y a point d'autre vie qu'il n'y a rien de vrai et de raisonnable que de jouir paix du fruit de ses travaux... On a cru voir un matérialis à la fois sensuel et dégoûté, qui paraissait avoir mis dernier verset un mot édifiant sur Dieu,... pour diminuer scandale qu'un tel livre devait causer[3].

[1] Eccl., III, 11. — Knobel, *Commentar über das Buch Cohele* p. 23.

[2] Eccl., VIII, 16-17.

[3] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. *Salomon*. *Œuvr* édit. Garnier, t. XX, p. 387.

M. Renan a repris les accusations de Voltaire, en in-stant principalement sur ce point que l'Ecclésiaste ne oit pas à la vie future :

Il est clair que les impénétrables obscurités dont le gou-ernement du monde est entouré aux yeux de notre auteur raient dissipées, si Cohélet (l'Ecclésiaste) avait la moindre tion d'une vie à venir. A cet égard, ses idées sont celles tous les Juifs éclairés. La pâle et morne existence des *faïm*, qui préoccupait les gens crédules, surtout les su-rstitieux Chananéens, n'a aucune signification morale. On sent pas dans le *scheol*. La mort de l'homme et celle de nimal sont une seule et même chose. La vie, chez omme et chez l'animal, vient du souffle de Dieu, qui ulève et pénètre la matière par des voies mystérieuses. Il n'y a qu'un seul souffle en toute chose. » A la mort, le uffle divin se sépare de la matière; le corps revient à la re, d'où il a été pris, et l'esprit remonte à Dieu, d'où il ait émané. Pendant quelque temps, il reste un souvenir i continue l'existence de l'homme parmi ses semblables; is ce souvenir disparaît, et alors c'est fini[1].

Tel est, d'après M. Renan et les rationalistes en géné-l, le résumé des idées de l'auteur de l'Ecclésiaste sur vie humaine. Nous remarquerons d'abord qu'il n'est llement clair, quoi qu'on en dise, « que les impéné-ables obscurités dont le gouvernement du monde est touré aux yeux de notre auteur seraient dissipées si hélet avait la moindre notion d'une vie à venir. » int Augustin, saint Thomas et tous les docteurs chré-

[1] E. Renan, *L'Ecclésiaste*, p. 22-23. Cf. p. 30-31, 33, 40.

tiens ont eu la notion d'une vie à venir et ils n'en
pas moins cherché à expliquer « les obscurités » du g
vernement divin et l'existence du mal dans le mon
Ils n'étaient pas pour cela matérialistes; l'auteur
l'Ecclésiaste non plus. « Aux deux ou trois endroits
l'on croirait qu'il va s'enfoncer dans le pur matér
lisme, — c'est M. Renan qui le dit, — il se relève t
à coup par un accent élevé... Cohélet n'oublie pas
jugement de Dieu [1]. »

Pour établir que Salomon ne croyait pas à une au
vie, on cite le texte suivant : « Ce qui arrive à l'hom
est ce qui arrive à la bête, telle est la mort de l'un, t
est la mort de l'autre; ils ont tous un même souffle
vie) et l'homme n'a rien de plus que la bête; tout
vanité. Tout va en un même lieu; tout a été fait de
poussière et tout retourne à la poussière. Qui conn
l'esprit de l'homme qui monte en haut et l'esprit de
bête qui descend en bas dans la terre [2]? »

Voilà ce que porte la Bible hébraïque, dans l'éditi
des Massorètes. Mais la Vulgate a traduit : « Qui sait
l'esprit de l'homme monte en haut et si l'esprit de
bête descend en bas? » C'est sur cette interprétati
que s'appuie l'objection. Elle peut s'expliquer en
sens qu'il y en a peu qui sachent exactement ce que
vient l'âme après la mort, mais le sens massorétiqu
qui ne donne prise à aucune difficulté, est bien pré
rable. L'auteur sacré veut donc dire : Combien p

[1] E. Renan, *L'Ecclésiaste*, p. 87-88.
[2] Eccl., III, 19-21.

ommes font attention à ce que devient l'âme! Ce qui attache fort bien à ce qui a été dit plus haut : « J'ai dans mon cœur : Dieu jugera le juste et le méchant[1]. » Que si l'on prétend que ce passage est obscur, ne pourra refuser du moins de reconnaître que la yance à l'immortalité est énoncée avec clarté à la fin livre : « Le corps retourne à la terre d'où il a été et l'esprit [de l'homme] retourne à Dieu qui le lui ait donné[2]. » L'auteur de l'Ecclésiaste a donc cru à e autre vie et l'on ne saurait s'appuyer sur un verset nt le sens peut être sujet à contestation pour rejeter e doctrine affirmée clairement dans un autre verset[3]. l ne nous reste plus qu'à dire un mot d'une autre acsation portée contre l'écrivain sacré. Depuis qu'on a enté le pessimisme, on a retrouvé cette erreur nouvelle dans l'Ecclésiaste. Les pessimistes réclament l'aur de l'Ecclésiaste comme un des leurs. Schopenuer salue en lui un de ses ancêtres. A. Taubert apple son livre « le catéchisme du pessimisme » et en ommande la lecture à tous les partisans des doctrines espérées d'Édouard von Hartmann, comme de Schohauer[4]. « Cohélet, dit M. Renan, est un livre... ondément moderne. Le pessimisme de nos jours y

1. Eccl., III, 17.
2. Eccl., XII, 7.
3. Voir sur ce sujet ce que nous avons dit plus haut, p. 54, à casion des Psaumes, et *La Bible et les découvertes modernes*, dit., t. III, p. 114-168.
4. A. Taubert, *Pessimismus und seine Gegner*, in-8°, Berlin, 1873, 5 A. Taubert est le pseudonyme de la première femme d'É-ard von Hartmann, qui a écrit son livre pour défendre la phi-

trouve sa plus fine expression. L'auteur nous appa
comme un Schopenhauer résigné, bien supérieur à ce
qu'un mauvais coup du sort a fait vivre dans les tal
d'hôte allemandes[1]. »

Certes, il est très vrai que l'Ecclésiaste décrit
désenchantements de la vie avec une éloquence mél
colique qui produit l'impression la plus profonde. M
le pessimisme de ce livre est on ne peut plus différ
de celui de nos philosophes contemporains. Ceux-ci s
matérialistes et athées, et celui-là croit fermement
vice et à la vertu; à une vie future au delà de la tom
à un Dieu personnel[2] qui dans son temps jugera le
et le méchant[3]; ce sont là autant de croyances incon
liables avec le pessimisme qui est une des maladies
notre siècle[4].

Pour montrer du reste combien sont fausses les ac
sations portées contre le livre de l'Ecclésiaste[5], il su

losophie de son mari. Cf. Schopenhauer, *Die Welt als Wille
Vorstellung, Werke*, t. III, p. 731 ; M. Venetianer, *Schopenhauer
Scholastiker*, in-8°, Berlin, 1873, p. 273.

[1] E. Renan, *L'Ecclésiaste*, p. 90.

[2] Eccl., III, 14-18.

[3] « On peut le trouver sceptique, matérialiste, fataliste, pe
miste surtout, dit M. Renan; ce que sûrement il n'est pas,
athée. Nier Dieu pour lui, ce serait nier le monde, ce serait la
même. » *L'Ecclésiaste*, p. 20.

[4] C.-H.-H. Wright, *Ecclesiastes in relation to modern criti
and pessimism*, in-8°, Londres, 1883, p. 141-214 ; T.-C. Finlay
The meditations and maxims of Koheleth, in-12, Londres, 1
p. 101-110.

[5] Nous ne croyons pas nécessaire de réfuter l'opinion de M.
Tyler, qui soutient que l'auteur de l'Ecclésiaste était stoïcien

n citer en terminant quelques versets caractéris-
ies :

ous les dons viennent de Dieu... Dieu jugera le juste et
juste... Observe-toi, lorsque tu entres dans la maison de
u... Quand tu auras fait un vœu à Dieu, ne diffère pas à
complir... Ne permets pas à ta bouche de te faire pé-
r,... mais crains Dieu... Celui qui craint Dieu n'a rien à
indre... Celui qui est bon aux yeux de Dieu échappera
x séductions de la volupté), mais le pécheur y sera pris...
eu a fait l'homme droit... Observe le serment fait à Dieu...
pécheur fait mal cent fois et un délai lui est accordé.
ant à ceux qui craignent Dieu et révèrent sa face, ils
ont heureux, mais le méchant ne sera pas heureux,
ce qu'il ne révère point la face de Dieu... Les justes et
rs actions sont dans la main de Dieu... Sache que pour
ites tes actions, Dieu te fera venir en jugement... Sou-
ens-toi de ton créateur pendant les jours de ta jeunesse,
ant que viennent les jours mauvais, avant qu'approchent
années desquelles tu diras : Elles ne me plaisent point...
ains Dieu et observe ses commandements, car c'est là le
t de l'homme, car Dieu fera venir en jugement tout ce que
n aura fait, avec tout ce qui est caché, soit bien, soit mal[1].

Ces derniers mots sont la conclusion et comme le
sumé de tout le livre. L'écrivain qui s'exprime de la

oir « très vraisemblable qu'il avait suivi à Athènes les leçons de
rysippe discourant sur les doctrines stoïciennes! » *Ecclesiastes, ou
ontribution to its interpretation*, in-8°, Londres, 1874, p. 64.
[1] Eccl., III, 11 (13; II, 24; V, 18; VI, 2; IX, 7); III, 17; IV, 17;
3; 5; VII, 19; 27; 30; VIII, 2; 12-13; IX, 1; XI, 9; XII, 1; 13-14.
duction sur l'hébreu.

sorte est loin d'être sceptique, épicurien, matérialiste pessimiste. Cela est si vrai que les ennemis de l'Écritu afin de pouvoir incriminer l'auteur de l'Ecclésiaste p tendent que l'épilogue a été ajouté après coup et une autre main. « Non seulement ces deux versets[1] sont pas de l'auteur du Cohélet, dit M. Renan, mais n'ont jamais fait partie du livre. C'est une sorte de p quatrain inscrit au feuillet de garde du volume d hagiographes[2], quand le *Cohélet* occupait les dernièr pages de la collection. Cette hypothèse est si satisf sante qu'on peut la tenir pour un fait acquis. Les ve sets 13 et 14 [les deux derniers du livre, que no avons cités], quoiqu'ils soient d'un ton légèrement di férent et plutôt en prose qu'en vers[3], paraissent avc fait partie de la même finale. On peut, si l'on veut, l considérer comme un de ces résumés de toute la Bil en quelques mots, qui exerçaient la subtilité des Ra bins. On pourrait aussi être tenté de voir dans ces de versets une addition faite au livre *Cohélet* pour sauv par une réflexion pieuse ce que le livre avait d'hétér doxe[4]. » Cependant M. Renan ne peut se dissimuler qu'il y a de forcé et d'invraisemblable dans cette su

[1] Les versets 11 et 12 du chap. XII, où il est dit que les maxim des sages sont comme des clous qui pénètrent, et qu'on écrit d livres sans fin.

[2] Nous voudrions bien savoir ce qu'était un feuillet de gar dans les rouleaux ou *volumina* sur lesquels écrivaient les Hébreu Ces rouleaux n'avaient point de feuillets de garde ni même d feuillets, puisque le volume se déroulait et était tout d'une piè

[3] M. Renan regarde les versets 11 et 12 comme écrits en vers.

[4] E. Renan, *L'Ecclésiaste*, p. 75.

sition. « Mais, ajoute-t-il en se contredisant lui-me, il faudrait supposer qu'une telle addition se serait te après que les versets 11 et 12 auraient été, par te d'un malentendu, incorporés au *Cohélet*. C'est là e hypothèse compliquée et même... presque inad-ssible[1]. » Disons, pour être dans le vrai, tout à fait dmissible[2]. M. Renan ose nous donner d'abord une ypothèse » comme un fait acquis, parce qu'elle est satisfaisante. » Comme s'il suffisait qu'une hypothèse ise à son auteur et le satisfasse pour qu'elle soit aie! Et plus tard, il est obligé d'avouer lui-même que suppositions qu'il fait sur l'origine de la conclusion ale de l'Ecclésiaste[3], ne sont nullement satisfaisantes, ême pour son inventeur.

E. Renan, *L'Ecclésiaste*, p. 75-76.
Voir *Manuel biblique*, 7e édit., n° 848, t. II, p. 405-406; R. Cor-y, *Introductio specialis*, t. II, part. II, p. 181; A. Motais, *L'Ec-siaste*, 2 in-8°, Paris, 1877.
Eccl., XII, 13-14.

CHAPITRE III.

LE CANTIQUE DES CANTIQUES.

D'après les rationalistes, le Cantique de Salomon a été placé par méprise dans le recueil des Écritures. Voici ce que dit M. Reuss :

Le petit livre connu sous le nom de Cantique des Cantiques ne se trouve dans la Bible que par suite du plus étrange malentendu[1], et il ne s'y est maintenu que grâce au despotisme de la tradition, qui a mieux aimé s'accommoder des plus monstrueuses extravagances de l'exégèse que d'avouer une erreur obstinément niée et pourtant si facile à découvrir... [Il est] totalement différent de tout le reste de l'Écriture Sainte, et conçu dans un esprit, nous ne disons pas anti-religieux, mais positivement étranger aux sentiments qui dominent partout ailleurs dans ce recueil: Il est certain que la Bible renferme plus d'un écrit qui, appréci au point de vue purement littéraire, est bien inférieur a

[1] M. Renan dit dans le même sens : « Par un miracle étrange et grâce à une méprise pour laquelle la critique ne saurait se montrer bien sévère, puisqu'elle nous a conservé le plus curieux peut-être des monuments de l'antiquité, un livre entier, œuvre de ces moments d'oubli où le peuple de Dieu laissait reposer ses espérances infinies, est venu jusqu'à nous. » E. Renan, *Le Cantique des Cantiques*, 2e édit., 1870, p. IV.

ıtique, mais il n'y en a pas un qui ne soit destiné à
iller ou à fortifier le sentiment religieux et propre à le
ırrir... Cet élément manque ici d'une manière absolue.
ıs avons maintenant affaire à une poésie profane. En nous
vant de ce terme, nous ne voulons pas exprimer un blâme,
is seulement constater le fait que nous ne pouvons recon-
ire à ces quelques pages aucun des caractères qui leur
ureraient, à n'importe quel titre, la place qu'elles occu-
ıt dans le volume sacré et que pendant dix-huit siècles,
à deux ou trois exceptions près, personne n'a songé à
r contester[1].

S'il était aussi évident que le prétend M. Reuss que
Cantique est un poème purement profane, et non
sceptible d'une interprétation autre que celle qu'il lui
ınne, il serait vraiment étonnant que personne « pen-
ıt dix-huit siècles, à deux ou trois exceptions près, »
s'en fût point aperçu. En réalité, ni les Juifs ni les
rétiens n'ont entendu l'œuvre de Salomon comme
ntend la critique rationaliste. Le fait est incontestable.
l'on n'y avait pas attaché un sens religieux, jamais il
aurait été admis dans le corps des Écritures[2]. M. Reuss
le nie point. « Nous pouvons être assurés, dit-il,
'on n'aurait pas joint ce livre aux autres réputés ins-
rés, si on ne lui avait prêté un sens qui justifiait cette
ace[3]. »
l'histoire d'ailleurs établit de la manière la plus cer-
ne que le Cantique a toujours été regardé par les

[1] Ed. Reuss, *Le Cantique des Cantiques*, p. 4, 3.
[2] Théodoret, *In Cant. Prol.*, t. LXXXI, col. 29.
[3] Ed. Reuss, *Le Cantique des Cantiques*, p. 5.

Pères et les docteurs de l'Église comme un des livr
« destinés à éveiller ou à fortifier le sentiment religie
et propres à le nourrir. » L'histoire de l'exégèse ch
tienne tout entière nous atteste que les interprètes et
commentateurs, à commencer par Origène, le plus a
cien de ceux qui nous sont connus, ont su en tirer
leçons les plus instructives et les plus édifiantes. Qui
sait le bel usage qu'en ont fait saint Bernard, saint Fra
çois de Sales, le frère Louis de Léon et tant d'autre

L'Ancien et le Nouveau Testament ont souvent co
paré les rapports de Dieu avec son peuple à ceux
l'époux avec l'épouse. La loi nouvelle étant par exc
lence la loi d'amour devait se complaire, plus enc
que la loi ancienne, dans cette image gracieuse et at
chante, qui voit dans Notre-Seigneur Jésus-Christ v
sant son sang pour nous le bien-aimé de l'âme fidè
Aussi, sur les lèvres de ces vierges généreuses que l'h
roïsme de leur martyre, subi à cause de leur chast
plus encore que de leur foi, fait rayonner d'une auré
de gloire si pure, retrouvons-nous le langage de l'épou
du Cantique. Cécile et Agnès s'expriment à Rome com
elles s'exprimaient à Jérusalem, et l'Église, dans s
offices, ne craint pas de rappeler leur langage, capab
peut-être de scandaliser certaines âmes, mais prop
aussi à édifier celles qui sont droites et simples. Ass
rément, comme l'écrivait Origène[1], le Cantique d
cantiques ne doit pas être mis dans toutes les main
néanmoins il est des âmes d'élite qui sont capables

[1] Origène, *In Cant., Prol.*, t. XIII, col. 63 ; *Hom.* I, col. 37.

comprendre et de s'en servir pour s'élever vers Dieu. ıx qui ont le cœur pur voient Dieu, comme le dit ire-Seigneur dans l'Évangile[1]. « Quand je lus ce fa- ux Cantique des cantiques, que Voltaire appelait avec ıt de goût « une chanson de corps de garde, » je s étonné, dit Lacordaire, de demeurer si froid devant e si grande et si orientale nudité d'expression; je me mandai pourquoi, ne comprenant pas encore que, s'il a un art de cacher le vice sous des formes de style vamment calculées, il y a aussi un art de cacher la rtu sous des couleurs qui sembleraient celles de la ssion. Il en est du Cantique des cantiques comme du ıcifix : tous les deux sont nus impunément parce 'ils sont divins[2]. »

Les mœurs de l'Orient nous expliquent le caractère sa littérature. Les hommes et les femmes y vivent mplètement séparés, de là vient que le langage est ins réservé et que la poésie n'y ressemble pas, sous aucoup de rapports, à celle de l'Occident; on n'y ren- ntre point ce qu'on trouve dans les poèmes européens l'on y voit des images et des descriptions qui ne sont s dans les nôtres[3]. De plus, la civilisation hébraïque

[1] Matth., v, 8.

[2] H. Lacordaire, *Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne*, e II, dans ses *Œuvres*, Paris, 1877, t. IX, p. 288-289.

[3] Voir Chardin, *Voyages en Perse*, 4 in-4°, Amsterdam, 1735, II, ch. XIV, p. 260-261, 263. « Les études égyptologiques vien- nt de leur côté d'authentiquer à leur manière la poésie sans emple jusque-là du Cantique. Le traducteur des *Chants d'amour Papyrus de Turin et du Papyrus Harris*, qui sont de l'époque uges d'Israël, rapprochant de ces chants une stèle du Louvre

n'était pas raffinée comme la nôtre. Ce que le préside de Brosses disait de certaines lois du Pentateuque, peut le dire aussi du Cantique des cantiques. « Quan un peuple est sauvage, écrivait-il, il est simple, et s expressions le sont aussi; comme elles ne le choque pas, il n'a pas besoin d'en chercher de plus détournée signes assez certains que l'imagination a corrompu langue. Le peuple hébreu était à demi sauvage [c'est-dire peu avancé dans la civilisation]; le livre de ses lo traite sans détour des choses naturelles que nos langu ont soin de voiler. C'est une marque que chez eux c

postérieure à Salomon (La stèle C. 100), où la reine Montéritis appelée *Palme d'amour* comme la Sulamite *Amour*, où elle est co parée comme elle au *palmier*, où les beautés de son corps sont l'o jet d'éloges analogues, dit avec raison : « Il n'y a personne qu en lisant la traduction de ces chants, ne soit frappé de la resse blance qu'ils présentent avec le *Cantique des cantiques*. Ce so les mêmes façons de désigner l'héroïne sous le nom de *sœur*, mêmes images poétiques empruntées à la voix de la tourterelle, p exemple; les mêmes comparaisons. Il serait imprudent de voul expliquer ces analogies par des emprunts faits à l'Égypte. L'Hébr et l'Égyptien avaient à peu près la même conception de l'amour. M. Maspero, *Études égyptiennes*, t. I, 3e fascicule, p. 258. Pari 1883. Ces analogies ne sont-elles pas, d'ailleurs, indiquées par Cantique lui-même, puisque l'Époux, visant la superbe attitude les magnifiques ornements de l'Épouse, lui dit : *A mon attela des haras de Pharaon je t'ai comparée, ma bien-aimée?* Elles tombent que sur les images de l'amour humain, que l'amour div a empruntées pour traduire et pouvoir rendre sensibles des sent ments d'un autre ordre. Mais sur ce terrain seul des éléments ma tériels, quelles différences littéraires! Et quelle comparaison, e vérité, à établir entre le babillage enfantin, diffus, sans mesur des chants d'amour égyptiens, et les sublimités soutenues et a dessus de toute langue humaine connue du Cantique des cantiques? Davin, *Univers* du 20 octobre 1889.

ons de parler n'avaient rien de licencieux; car on urait pas écrit un livre de lois d'une manière con- ire aux mœurs[1]. »

Il résulte de cette simplicité de mœurs et de langage « une poésie allégorique et religieuse telle qu'est le ntique des cantiques d'après l'interprétation antique générale, n'a rien d'étrange ni de choquant pour les ientaux[2]. » Nous en avons la preuve dans les poèmes alogues que possèdent l'Inde et la Perse. Dans l'essai William Jones sur la poésie mystique de ces deux ys nous lisons :

De temps immémorial, les peuples de l'Asie ont coutume xprimer la ferveur de la dévotion et l'ardeur de l'amour s créatures pour leur bienfaisant Créateur dans un langage uré. [Ils possèdent une espèce particulière de poésie qui siste presque exclusivement en une allégorie religieuse mystique, quoique à première vue elle paraisse ne con- ir que des expressions sensuelles]. Elle appartient par- ulièrement aux théistes persans, aux anciens Hushanghis aux modernes Soufis, qui paraissent l'avoir empruntée x philosophes indiens de l'école Védanta... Ces Soufis, mme les Védantis,... sont d'accord pour admettre que les es humaines, si elles ne diffèrent pas toutes par leur na- re, diffèrent au moins infiniment par le degré de perfection l'esprit divin dont elles sont des parcelles et dans lequel es seront finalement absorbées. L'esprit de Dieu remplit nivers; il est constamment et immédiatement présent à

(Ch. de Brosse), *Traité de la formation méchanique des lan- es*, 2 in-12, Paris, 1765, t. II. n° 189, p. 146. Cf. p. 148.
Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland*, n° 938, t. IV, p. 9.

son œuvre; lui seul est parfaite bonté, vérité et beau
L'amour qu'on a pour lui est le seul amour réel et véritab
l'amour qui se porte à tout autre objet est folie et illusio
les beautés de la nature ne sont que de faibles images
charmes divins, semblables aux images qui se reflèt
dans un miroir. Pendant toute une éternité sans commen
ment et sans fin, la souveraine bonté est toujours occupé
produire la félicité ou les moyens d'y parvenir; mais
hommes ne peuvent l'acquérir que si, de leur côté, ils
complissent les conditions de la « première alliance » co
clue entre eux et leur créateur. En dehors de l'âme ou
l'esprit, rien n'existe absolument; « les êtres matériels
comme les appellent les ignorants, ne sont que de gracieus
peintures que l'artiste éternel présente continuellement
nos âmes; nous devons prendre garde de ne pas attach
notre cœur à de tels fantômes, mais nous attacher plu
exclusivement à Dieu qui est véritablement en nous, com
nous sommes seulement en lui. Nous-mêmes, dans ce ma
heureux état de séparation de notre bien-aimé, nous co
servons « l'idée de la beauté céleste » et « le souvenir
nos premiers engagements; » les doux sons de la musiqu
les caresses de la brise, le parfum des fleurs renouvelle
perpétuellement l'idée primitive, la rafraîchissent dans no
mémoire languissante et nous remplissent de sentiments
tendresse; il faut que nous entretenions en nous ces sen
ments et qu'éloignant nos âmes de tout ce qui est vai
c'est-à-dire de tout ce qui n'est pas Dieu, nous nous ra
prochions de son essence, parce que c'est dans notre uni
finale avec elle que doit consister notre suprême béatitud

De ces principes découlent mille métaphores et figur
poétiques, qui abondent dans la poésie sacrée des Perses
des Hindous; elles semblent signifier au fond la même cho
et ne diffèrent que par l'expression, comme la langue q

lent les deux peuples. Les Soufis modernes, qui ont r règle de foi le Koran, supposent avec une grande élé- on de pensées et de langage un *contrat formel*, conclu jour de l'éternité sans commencement, » entre tous sprits créés et l'esprit supérieur dont ils furent détachés, qu'une voix céleste s'adressant, en particulier, à chacun esprits, leur dit : « N'es-tu pas avec ton Seigneur? » t-à-dire n'es-tu pas lié avec lui par un contrat solennel? tous les esprits répondirent d'une seule voix : « Oui. » st pourquoi les mots *alaist*, « n'es-tu pas? » et *beli*, ui, » reviennent sans cesse dans les vers mystiques des sans et dans ceux des Turcs qui les imitent, comme les mains imitaient les Grecs. Les Hindous décrivent le me contrat sous la figure d'un « mariage, » comme l'a ien dépeint Isaïe. Car en considérant Dieu sous son triple ect de créateur, de régénérateur et de conservateur, ils nettent qu'en tant que conservateur et bienfaisant il a u dans la chair en la personne de Krichna et ils le repré- tent comme l'époux de Radha, mot qui signifie expia- n, pacification, satisfaction et se dit allégoriquement de ne humaine ou plutôt de tout l'ensemble des esprits créés re lesquels et le Dieu créateur ils supposent cet amour iproque qui,... d'après l'affirmation de nos théologiens nodoxes, est figuré d'une manière métaphorique et mys- ue dans le Cantique de Salomon... L'amour de Krichna et Radha ou l'attraction réciproque entre la bonté divine et ne humaine sont racontés dans le livre dixième du Bha- t et fournissent la matière d'un petit drame pastoral elé Gîtagovinda. Il est l'œuvre de Jayadeva, qui fleurit, on, avant Kalidasa, [l'auteur de Sakountala, il y a par séquent au moins deux mille ans][1].

[1] W. Jones, *The mystical Poetry of the Persians and Hindus,*

Le caractère mystique des poèmes perses et indie
dont parle William Jones n'est contesté par personn
« Ce qu'il y a de remarquable, dit M. Weber, parla
des productions de ce genre dans la littérature de l'Inc
c'est que dans quelques-uns de ces poèmes se préser
le même cas que dans le Cantique des cantiques de S
lomon : ils sont expliqués d'une manière mystique,
du moins dans l'un d'eux, le Gîtagovinda de Jayadev
l'auteur semble réellement s'être proposé pour but
tel rapport mystique, quelque peu que cela semble po
sible *a priori* avec les excès auxquels s'est abandonn
la licence extravagante de l'imagination[1]. »

Govinda signifie « berger » et Gîtagovinda est le cha
du pasteur, qui dans ce poème n'est autre que Krichn
Le poète raconte les aventures de son héros avec l
bergères nommées Gôpis, mais berger et bergères
sont que des symboles religieux.

Quant à la littérature de la Perse, « [les Soufis], c
Chardin, ont un livre où tous leurs sentiments sont r
cueillis, tant sur la philosophie que sur la théologie, l
quel on peut appeler leur *Somme théologique*. Ils
nomment *Gulchendras*, c'est-à-dire *Parterre de My
tères*, pour donner à entendre que c'est une théolog

dans ses *Works*, 13 in-8°, Londres, 1807, t. IV, p. 211-235, et au
dans les *Asiatick Researches or Transactions of the Society ins
tuted in Bengal*, t. III, Calcutta, 1799, p. 353, 360-362. Le Gîtag
vinda est traduit, *ibid.*, p. 376-404, et *Works*, p. 236-268, avec
suppressions nécessaires.

[1] A. Weber, *Histoire de la littérature indienne*, trad. Sadou
in-8°, Paris, 1859, p. 330-331.

stique... Il y a plusieurs ouvrages en prose et en
s qui expliquent, commentent et illustrent le livre
Gulchendras... Le plus estimé est le *Menavi*, gros
re de théologie mystique où... l'amour divin et l'u-
n intime avec Dieu est décrit en termes extatiques [1]. »
s poèmes d'Hafiz, de Djelal-Eddin Roumi, de Wali,
t aussi allégoriques comme le Cantique des canti-
es.

Les rationalistes ne peuvent donc nier l'existence de
poésie mystique en Orient, mais il la nient néanmoins
ez les Hébreux, afin de pouvoir attribuer au Cantique
caractère exclusivement profane. Voici ce que dit
Renan :

A quelles invraisemblances ne s'expose-t-on pas en pla-
t un grand développement de théologie transcendante en
dée au x^e^ siècle avant J.-C. Rien ne fut jamais plus éloi-
é du mysticisme que l'ancien esprit hébreu. L'idée de
ttre en rapport le créateur avec la créature, la supposition
ils peuvent être amoureux l'un de l'autre, et les mille
finements de ce genre où le mysticisme hindou et le mys-
sme chrétien se sont donné carrière, sont aux antipodes
la conception sévère du Dieu sémitique. Il n'est pas
nteux que de telles idées n'eussent passé pour blasphèmes
Israël... Aucun peuple n'a été plus sobre que le peuple
reu de symbolisme, d'allégories, de spéculations sur la
inité. Traçant une ligne de démarcation absolue entre
u et l'homme il a rendu impossible toute familiarité, tout
timent tendre, toute réciprocité entre le ciel et la terre.
Christianisme n'a innové dans ce sens qu'en faisant vio-

[1] Chardin, *Voyages en Perse*, t. III, p. 210, 213.

lence à son origine judaïque, et en provoquant la colère
vrais Israélites restés fidèles à la notion sévère de la di
nité[1].

Ce passage doit causer un profond étonnement à q
conque est tant soit peu familier avec la Sainte Écritu
Hé quoi! « tout sentiment tendre, toute réciprocité
étaient « impossibles » entre Dieu et son peuple? Et
rencontre-t-on des sentiments plus tendres que dans
Psaumes? Où peut-on voir plus que dans ces chants
crés l'affection de Dieu pour l'homme et de l'hom
pour Dieu? « L'idée de mettre en rapport le créate
avec la créature est aux antipodes de la conception
vère du Dieu sémitique, » nous dit-on, et il n'y a cepe
dant presque aucun livre sacré des Hébreux où ce ra
port ne soit établi! Aucune image n'est plus commu
chez les auteurs sacrés. « Ton créateur est ton épou
dit Isaïe, Jéhovah Sabaoth est son nom[2]. » « Com
l'époux se réjouit avec son épouse, ainsi ton Dieu
réjouit avec toi, » dit encore le même prophète[3]. « V
dit Dieu à Jérémie, et crie aux oreilles de Jérusalen
Ainsi parle Jéhovah : Je me suis souvenu de toi et d
faveurs que je t'ai accordées dans ta jeunesse, de t
amour et de [notre] mariage, quand tu me suivis
désert [du Sinaï][4]. » On pourrait multiplier ces exemp

[1] E. Renan, *Le Cantique des cantiques*, 1870, p. 119-121.
[2] Is., LIV, 5. Le mot que la Vulgate a traduit par *dominabit* signifie ton époux. Voir aussi *ibid.*, 6.
[3] Is., LXII, 5.
[4] Jér., II, 2.

'infini [1], mais les textes que nous venons de citer
t assez significatifs, et il est inutile d'insister davan-
e pour montrer combien sont fausses les assertions
rationalisme.

ni le génie de l'Orient ni les habitudes littéraires,
llectuelles ou morales des Israélites ne s'opposent
ic à ce que le Cantique des cantiques soit un poème
gorique; au contraire, tout nous révèle chez eux un
chant très prononcé pour l'allégorie en général [2], et
particulier pour l'allégorie que la tradition a toujours
dans le chant de Salomon. Les rationalistes nient
endant qu'on puisse y en remarquer aucune trace.
on seulement aucune arrière-pensée mystique ne s'y
se entrevoir, dit M. Renan, mais la contexture et le
n du poème excluent absolument l'idée d'une allé-
ie [3]. » L'affirmation est tranchante; elle n'est nulle-
nt prouvée. Alors même que le sens allégorique ne
nposerait point et ne transparaîtrait pas dans le drame
M. Renan et divers commentateurs découvrent dans
Cantique, ce sens n'en serait pas moins possible et
me vraisemblable.

l est faux, d'ailleurs, que l'allégorie ne se fasse
nt jour sous cette gaze diaphane, qui la couvre sans
cacher. Tout est vague, flottant, incertain, surtout

[1] Voir Jér., II, III, XI; Osée, II, 19-20; Ézéch., XVI; XXIII. Dans les livres de l'Écriture, l'idolâtrie du peuple de Dieu est appelée un adultère.

[2] Voir les allégories contenues dans les prophéties d'Ézéchiel et les paraboles des Évangiles.

[3] Renan, *Le Cantique des cantiques*, 1879, p. 115.

quand il est question de l'épouse. Tantôt c'est une b
gère, tantôt une vigneronne, tantôt la fille d'un princ
dans un passage, elle est renfermée dans le harem, d
un autre au contraire elle erre la nuit au milieu
Jérusalem et elle y rencontre d'autres jeunes filles,
qui est bien peu d'accord avec les coutumes oriental
ailleurs nous la voyons descendre du Liban, de la ci
de l'Amana, du sommet du Sanir et de l'Hermon
d'autres lieux encore[2]; ici elle est censée mariée, là c'
encore un enfant sous la garde de ses frères; nous ig
rons si le nom de Sulamite est son propre nom ou l'
dication de son lieu d'origine; les critiques ont vu d
ce livre, les uns un recueil de chants, les autres,
drame; ces derniers ont entrepris d'en distinguer
scènes et ils sont arrivés à des résultats tout différen
autant de commentateurs, autant de plans[3]; en un m
c'est partout le vague et l'incertitude d'une allégor
d'une action qui se passe dans un endroit mal dét
miné et dont les personnages, les temps et les lieux s
enveloppés d'une sorte de nuage, comme dans la pa
bole de l'enfant prodigue et des dix vierges de l'Éva
gile[4]. L'Église n'a donc point tort de voir une allégo
dans le Cantique des cantiques, c'est-à-dire le symb
de l'union de Dieu avec l'âme fidèle.

[1] Cant., VIII, 1.
[2] Cant., IV, 8.
[3] Voir le tableau synoptique qu'en a fait M. Renan dans l'In
duction de sa traduction du *Cantique*, p. 24-41.
[4] U. Ubaldi, *Il Cantico dei Cantici secondo il Signor E. Ren*
in-8°, Rome, 1883, p. 24-25.

a Synagogue l'entendait de l'union de Jéhovah; les tiens l'expliquent de l'union de Jésus-Christ avec e dévote[1]. Le rationalisme rejette cette seconde rprétation plus encore que la première[2], parce qu'il eut admettre que l'auteur sacré ait eu le don de phétie et ait pensé à Notre-Seigneur Jésus-Christ. s n'avons pas à établir ici tel sens plutôt que tel re. L'Église croit à l'inspiration des Livres Saints; s y croyons avec elle, nous acceptons son autorité on interprétation; la critique incrédule ne croit à rien surnaturel, ce n'est pas le lieu de prouver dans cet rage qu'elle a tort; il nous suffit d'avoir montré que Cantique est un poème allégorique, comme tant tres poèmes populaires en Orient.

Nous parlons de l'interprétation la plus commune. En général, égorie est susceptible d'interprétations diverses, comme la plu- des paraboles de l'Évangile. Plusieurs peuvent être légitimes, tres sont abusives, comme par exemple celle de M. Noack, pro- eur à l'Université de Giessen, qui a vu dans le Cantique des iques une allégorie politique : d'après lui, c'est un poème qui ore l'alliance du royaume d'Israël avec le pharaon d'Égypte raka. L. Noack, *Tharraqah und Sunamith, das Hohelied in em geschichtlichten und landschaftlichen Hintergrund*, in-8°, zig, 1869. Cf. J.-E.Veith, *Koheleth und Hoheslied*, in-8°, Vienne, , p. 285.

Ed. Reuss, *Le Cantique des cantiques*, p. 5-6.

SECTION IV.

LA SAGESSE ET L'ECCLÉSIASTIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

LE LIVRE DE LA SAGESSE.

Le livre de la Sagesse a été écrit en grec. Il a pour
d'établir que la sagesse divine est la source de tout
n. Composé hors de la Terre Sainte et au milieu des
ens, il combat presque à chaque page l'idolâtrie et la
sse philosophie. Comme il n'a pas toujours une
rche bien méthodique, ressemblant sur ce point à
s les écrits orientaux, divers auteurs ont pensé qu'il
tait qu'une compilation, mais cette opinion ne repose
aucune raison sérieuse : « On a eu tort, dit M. Reuss,
douter de l'unité de cet ouvrage... Il y a eu des cri-
ues... qui ont prétendu que ce que nous avons entre
mains est l'œuvre de plusieurs écrivains, et qu'un
acteur plus récent a dû réunir arbitrairement des
brations qui dans l'origine n'avaient rien de com-

mun. On se fonde, à cette fin, sur le fait qu'après
neuvième chapitre il n'est plus question de Salomon
sur ce que la sagesse, qui dans la première moitié
livre s'est posée sur le premier plan comme une pu
sance divine, et même comme une personnalité, n
plus nommée dans la seconde moitié. On est arrivé ai
à se persuader qu'il fallait chercher les soudures
marqueraient le commencement et la fin de chaque é
ment particulier. Mais la diversité des résultats qu'o
obtenus par ce procédé pourrait déjà faire douter de
justesse du principe qui a dirigé la critique, et... n
croyons que ce [livre] se comprend sans qu'il soit
soin de n'importe quelle tentative de le refaire en so
œuvre[1]. »

La Sagesse parle d'une manière claire et précise
l'immortalité de l'âme et de l'autre vie. « En considé
tion de ces idées, dit encore M. Reuss,... plusieurs c
tiques modernes ont hasardé l'hypothèse que ce livre
pourrait bien être une production beaucoup plus réce
et être l'œuvre d'une plume chrétienne. Nous ne s
rions nous approprier cette manière de voir. Il est v
que par ci par là on rencontre des phrases ou
images qui se lisent aussi dans le Nouveau Testamen
Il est vrai encore que dans quelques endroits Dieu
nommé père et que l'amour est signalé comme le m
bile de ses actes[3]. Mais à défaut d'indices plus directs

[1] Ed. Reuss, *Philosophie et religion des Hébreux*, p. 509.

[2] Sap., III, 5 et suiv.; IV, 2, 10; V, 17 et suiv.; VII, 26; IX, 8
et suiv.

[3] Sap., XI, 10, 24, etc.

s positifs, ces analogies tout extérieures et fortuites sauraient suffire pour établir la thèse en question, ntant plus qu'aucune des idées fondamentales de vangile n'y est touchée même de loin[1]. »

L'auteur est donc antérieur au Christianisme, et il a nposé son ouvrage en Égypte, probablement à Alexan-e. Là, disent les rationalistes, il s'est inspiré de la losophie grecque et il lui a emprunté plusieurs er-rs : l'émanation, la croyance à l'éternité du monde, a préexistence des âmes, à la corruption du corps nsidéré comme siège du péché.

Son enseignement dépend... de la philosophie grecque... st aux stoïciens qu'est due l'idée de l'âme du monde, qui ce dans plusieurs des attributs de la Sagesse[2]... Platon représenté par des éléments plus caractéristiques encore. st bien lui qui a parlé avant notre auteur de la matière rme primitive, tandis que, d'après la Bible[3], le créateur ré l'univers du néant. C'est lui encore qui a enseigné la existence des âmes[4], et qui a considéré le corps comme prison[5] et comme le siège du péché[6].

Les attributs que l'auteur sacré donne à la Sagesse ine ne font pas de lui un émanatiste, quoi qu'en dise

Ed. Reuss, *Philosophie et religion des Hébreux*, p. 511.
Sap., VII, 22 et suiv.
Sap., XI, 18.
Sap., VIII, 19.
Sap., IX, 15.
Sap., VIII, 20. — Ed. Reuss, *Philosophie religieuse des Hé-*, p. 512.

M. Reuss. « La plupart des images au moyen desquel
il cherche à la caractériser, assure-t-il, nous ramèn
à l'idée d'une émanation de la substance divine même[1]
— La sagesse est appelée « le souffle de la puissance
Dieu, un écoulement de la gloire du Tout-Puissant[2]
parce que la sagesse divine se manifeste dans la cr
tion et dans le gouvernement du monde, œuvre de
Toute-Puissance. C'est la même pensée qu'exprime l'a
teur de l'Ecclésiastique, lorsqu'il dit que « Dieu a
pandu sa sagesse sur toutes ses œuvres[3]. »

La sagesse n'est pas non plus représentée com
l'âme du monde, parce qu'il est écrit que « l'esprit
Dieu remplit l'univers, » que sa sagesse « pénètre
s'insinue dans toutes choses, » qu'elle « s'étend d'u
extrémité du monde à l'autre[4]. » Ce langage signi
simplement que la puissance divine n'a pas de born
Pour exprimer sa pensée, l'écrivain israélite est obli
de se servir de métaphores; ce serait être souverain
ment injuste envers lui que d'en abuser pour dénatu
sa pensée. Les Pères de l'Église ont entendu avec sa
Paul[5] le passage cité plus haut du Verbe[6] divin, qui
consubstantiel au Père, distinct et séparé du monde cr

L'auteur de la Sagesse n'a donc pas emprunté a
stoïciens la croyance à l'âme du monde; il n'a p
davantage emprunté à Platon l'erreur de l'éternité de

[1] Ed. Reuss, *Philosophie religieuse des Hébreux*, p. 532.
[2] Sap., VII, 25.
[3] Eccli., I, 10. Cf. Heb., I, 3.
[4] Sap., I, 3; VII, 24; VIII, 1.
[5] Heb., I, 3.
[6] Sap., VII, 25.

tière. « Votre main toute-puissante, dit-il en s'adres-t à Dieu, a créé le monde d'une matière informe[1]. » seulement les docteurs catholiques, mais aussi les iens commentateurs protestants se sont accordés à r dans ces paroles la formation et l'organisation du nde, non la création de la matière première. La atière informe » ou sans forme n'est que la traduc-n grecque du *tohu bohu* de la Genèse[2], qui exprime qu'étaient les éléments de l'univers, avant que Dieu eût mis en ordre et eût fait cesser l'état de confusion mitif. L'auteur de la Sagesse enseigne ailleurs, nme Moïse, la création *ex nihilo*, quand il nous dit : Dieu a créé toutes choses et leur a donné l'être[3]. » monde, pour lui, n'est donc pas de sa nature éternel, sque c'est Dieu qui a donné l'existence à toutes les atures.

l n'est pas moins faux que la Sagesse ait tiré de ton la croyance à la préexistence des âmes. Elle ne seigne pas. M. Reuss traduit ainsi le passage où la ique rationaliste prétend découvrir cette erreur : 'étais un enfant bien né, il m'était échu une âme ne aussi; ou plutôt, étant bon, j'étais entré dans un ps de souillure[4]. » Voici maintenant le commentaire professeur de Strasbourg :

Sap., XI, 18.
Gen., I, 2.
Ἔκτισε εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. Sap. I, 14.
Sap., VIII, 19-20. — Dans la Vulgate, au lieu de traduire « ou ôt, » ce qui est le véritable sens, le traducteur a rapporté μᾶλλον l'adjectif ἀγαθός, et traduit : *magis bonus. Ou plutôt* est comme ajectif au verbe ἔλαχον, *j'avais reçu, il m'était échu.*

Passage très intéressant au point de vue de l'histoire
la philosophie. L'auteur y enseigne évidemment la préex
tence des âmes. Parlant d'abord en simple laïque, il affir
que par sa naissance même il avait l'âme et le corps é
lement bons, — il va ajouter que cela ne suffit pas s
sagesse ne vient s'y joindre[1]; — mais il se corrige au
tôt et parlant le langage de la philosophie, il insiste sur
que la bonté persistante de l'âme, qui constitue sa vi
personne, a déterminé son entrée dans un corps pur, ce
veut dire, dont les dispositions naturelles ne le portai
pas instinctivement au vice. Il y a donc, selon lui,
avant la naissance, des âmes diversement disposées, d
le sort terrestre est, jusqu'à un certain point, réglé d'avan
On comprend que cette théorie a dû choquer l'orthodoxie
que dans les deux camps, catholique et protestant, on
fait des tours de force exégétiques pour la faire disparaî
du texte[2].

Il suffit d'expliquer simplement le sens du livre de
Sagesse, sans aucun « tour de force, » pour mont
que la philosophie platonicienne n'a rien à voir
« J'avais été doué par la nature de bonnes qualités
corps et d'âme, dit le texte[3] : ou plutôt ce fut parce q
mon âme était bonne et pure, qu'un corps pur[4] lui
donné; » ce qui revient à ceci : les hommes ne naiss

[1] Cf. Sap., VII, 1.

[2] Ed. Reuss, *Philosophie religieuse des Hébreux*, p. 534.

[3] Ἦμην εὐφυής, « j'étais avec de bonnes dispositions naturelles
se rapportant au tempérament. « Εὐφυής, *qui natura habili et
aliquod*, » dit Schleusner, *Novus Thesaurus philologico-criti*
1820, t. II, p. 580.

[4] Ἀμίαντον.

: au hasard, mais ils viennent dans le monde confor-
ment à la volonté de Dieu et avec les dons qu'il leur
. La Providence établit une sorte d'harmonie entre
orps et l'âme. Les néo-platoniciens considéraient la
ière et le corps comme mauvais. L'auteur sacré nous
le au contraire d'un corps « pur[1] et digne d'une âme
e » et il considère l'âme avant le corps, non à cause
ne priorité d'existence et de temps, mais à cause
ne priorité de nature et de dignité.

La dernière erreur que les rationalistes reprochent à
iteur de la Sagesse se trouve, d'après eux, dans ce
set : « Ce corps périssable pèse sur l'âme et l'enve-
pe terrestre est un fardeau pour l'esprit méditatif[2]. »
quoi M. Reuss écrit : « L'idée que le corps est une
rave, une prison même, pour l'esprit, rappelle éga-
ent la philosophie de Platon et des stoïciens[3]. » Il
orte peu de rechercher ici si ce que dit l'écrivain
ré rappelle ou non la philosophie grecque. Ce qu'il
rime est la vérité même, une vérité universelle, con-
des enfants d'Israël aussi bien que des Hellènes; il
le comme saint Paul, qui écrivait aux Romains : « Qui
délivrera de ce corps de mort[4]? » Lorsque Louis XIV

Ce qui n'exclut pas d'ailleurs le péché originel, comme l'a re-
qué Estius : « Dicendum animam bonam hoc loco intelligi non
te morali, aut gratiæ justificantis, sed bonitate naturali, quæ
edam ad multas virtutes morales, in quibusdum hominibus,
sitio, ex qua dicuntur esse bona indole, et bonas habere pro-
ones. » Estius, *in loc.*, *Annot. S. S.*, 1685, p. 257.
Sap., IX, 15. Traduction de M. Reuss.
Reuss, *Philosophie religieuse des Hébreux*, p. 535.
n., VII, 24 ; cf. 8, 23; II Cor., V, 2, 4; II Petr., I, 13.

entendit les vers de Racine, traduisant la pensée de sa
Paul :

> Mon Dieu, quelle guerre cruelle,
> Je trouve deux hommes en moi,

il s'écria : « Voilà deux hommes que je connais bien
La cause de cette lutte est surtout l'antagonisme
l'âme et du corps, fruit du péché originel. Quel est c
qui ne peut dire aussi de lui-même que la chair l
contre l'esprit et l'esprit contre la chair ?

[1] J. Racine, Cantique III, édit. des *Grands écrivains de la Fra*
par Ad. Regnier, *Œuvres* de J. Racine, t. IV, 1865, p. 156, ave
citation des *Mémoires* de L. Racine, p. 310.

CHAPITRE II.

L'ECCLÉSIASTIQUE.

L'Ecclésiastique a été écrit en hébreu et en vers par ;us, fils de Sirach, de Jérusalem. L'original est perdu. nous en reste une traduction grecque, faite par son it-fils, de laquelle dérivent toutes les autres versions. livre a toujours été considéré, en Orient et en Oc- ent, comme un excellent manuel de morale, renfer- nt les plus sages conseils, et à la portée de tous par simplicité de sa forme et le caractère pratique de ses éceptes. La critique protestante a affecté d'en faire u de cas, à la suite de Calvin, qui affichait à son égard profond mépris. Plusieurs rationalistes de nos jours nt plus équitables.

« Cet ouvrage, dit M. Reuss, certainement n'a pas érité le dédain avec lequel le préjugé catholique le ite depuis trois siècles [1]. Car on y trouve des conseils s sages, une direction saine et utile pour tous les s et pour toutes les conditions. Édifiée sur une base sentiellement religieuse, ramenant tout à Dieu, le

[1] Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que ces paroles de Reuss sont inexactes et que les catholiques n'ont jamais dédaigné l'Ecclésiastique.

souverain dispensateur de tout bien et le juge à la
sévère et miséricordieux des actes de l'homme, c
morale enjoint comme premier précepte la crainte
Très-Haut. C'est le judaïsme qui se dessine ici dan
qu'il a de plus noble et de plus recommandable de
que la voix des prophètes ne se faisait plus entend
Celui qui nous parle ici, c'est le véritable Israélite
qui il n'y a point de fraude[1]. »

La critique incrédule n'a pu formuler contre l'Ec
siastique que des objections d'une extrême futilité.
lui reproche de favoriser la nécromancie, parce q
fait allusion à l'apparition de Samuel, évoqué par
pythonisse d'Endor à la demande de Saül[2]. Comm
rappeler ce détail historique était l'approbation des p
tiques de la nécromancie! Elle lui reproche aussi d'a
emprunté à la philosophie alexandrine la croyance
chaque peuple était sous la direction et la conduite d
ange :

> A chaque peuple Dieu donna son chef,
> Mais Israël fut la part du Seigneur[3].

« En parlant de *chefs* donnés aux divers peuples,
théologien juif songeait à des anges[4], » dit M. Reus
Il pouvait fort bien ne songer qu'à des rois, et c

[1] Ed. Reuss, *Philosophie religieuse des Hébreux*, p. 344-345.
[2] Eccli., XLVI, 23. Cf. I Sam. (I Reg.), XXVIII, 8 et suiv.
[3] Eccli., XVII, 14-15.
[4] Dan., X, 13, etc.
[5] Ed. Reuss, *Philosophie religieuse des Hébreux*, p. 396.

ne le sens naturel de ce passage qui nous rappelle
Dieu était le roi de son peuple élu[1]. Mais l'auteur
ré aurait-il voulu désigner les anges, il n'aurait pas
besoin de recourir pour cela aux philosophes d'A-
ndrie, qu'on devait fort peu connaître à Jérusalem;
iel lui montrait dans ses prophéties des anges pré-
és à la conduite des nations[2].

I Sam. (I Reg.), VIII, 7; Jud., VIII, 23.
Dan., X, 13, 21; XII, 1; cf. Gen., XVI, 7-13; XLVIII, 16; Ps.
11-12, etc.

LIVRE QUATRIÈME.

LES PROPHÈTES.

SECTION PREMIÈRE.

ISAÏE.

CHAPITRE PREMIER.

NTICITÉ DE LA SECONDE PARTIE DES PROPHÉTIES D'ISAÏE.

plus grand des prophètes est Isaïe. Dans le recueil s oracles, divisé en deux parties, la plus belle et la mportante est la seconde, qui comprend les vingt- derniers chapitres. Les critiques rationalistes en tous l'authenticité [1]. J.-B. Koppe, en 1779, émit

critique incrédule, qui est toujours entraînée de négations gations rejette maintenant aussi divers chapitres d'Isaïe dans nière partie. M. Kuenen qualifie de « semi-authentiques » les et XVI, XXXVI-XXXIX, et rejette comme non authentiques les XXVII ; XXXIV-XXXV ; XIII, 1-XIV, 23 ; XXI, 1-10. Les au- tionalistes font plus ou moins la même chose. Nous ne nous rons que de la seconde partie du prophète, parce que, si elle hentique, la première partie l'est par là même tout entière. ut voir pour les chapitres contestés de la première partie, nauer, *Commentarius in Isaiam*, t. I, 1887, p. 17-18.

quelques doutes sur le chapitre L dans son introduc
au commentaire de Lowth sur Isaïe, mais ce fut
derlein qui, en 1789, ouvrit véritablement la voie
supposa que les chapitres XL-LXVI de ce prophète
taient de la captivité de Babylone. Un grand nombre
théologiens protestants l'ont suivi depuis : Justi,
1794, Gesenius, Hitzig, Ewald, etc. [1].

A partir du moment où la prophétie surnaturell
été rejetée, avec le miracle, comme une chose imp
sible, on a dû condamner des écrits dans lesquels
ne saurait méconnaître une révélation proprement d
puisqu'ils renferment des prédictions évidentes,
sont véritablement l'œuvre d'Isaïe. C'est donc en r
lité pour nier le surnaturel et la prophétie qu'on
l'authenticité de la seconde partie d'Isaïe [2]. Vat
Knobel, Nöldeke et plusieurs autres soutiennent
pressément qu'Isaïe n'a pu écrire les prophéties
latives à la captivité de Babylone, parce qu'il vi
pendant la période assyrienne, lorsque les rois
Ninive exerçaient la suprématie dans l'Asie antéri
et que Babylone faisait partie de leur empire [3]. Näg

[1] En 1884, M. Blanc-Milsand a soutenu devant la Facult
théologie protestante de Paris une thèse qui attribue à l'époq
la captivité la seconde partie d'Isaïe, *De tempore quo septem*
ginti ultima libri prophetæ Isaiæ capita scripta fuerint investig
in-8°, 1884.

[2] Voir Fr. Delitzsch, *Der Prophet Jesaia*, p. 21 et suiv.

[3] « Du temps d'Isaïe, dit Vatke, le royaume des Chaldéens n'
tait pas encore ; il ne commença à exister qu'en 625 ; comment
le prophète aurait-il pu le représenter près de son déclin ? » *Ei*
tung, p. 627. « Isaïe, à l'époque assyrienne, dit Knobel, ne po
pas annoncer la délivrance de la captivité par Cyrus, puisqu

' remarque justement que, d'après cette règle la
osition des chapitres LII-LV d'Isaïe devrait être
rtée après l'ère chrétienne et qu'on devrait soutenir
elui qui les a écrits avait lu les Épîtres de saint
. La négation de la révélation prophétique entraîne
gation de l'authenticité de tous les prophètes de
ien Testament : Osée n'a pu prédire la ruine du
ume d'Israël et le retour de la captivité ; Michée, la
de Samarie et de Jérusalem, *la captivité de Ba-
ne* et la naissance du Messie à Bethléem ; Nahum,
estruction de Ninive et Habacuc, celle des Chal-
s. Personne cependant n'ose nier l'authenticité de
rophéties.

s rationalistes sentent d'ailleurs que le rejet *a
i* de la prophétie est peu concluant, aussi s'effor-
ils tous de chercher des preuves positives en faveur
urs conclusions.

premier argument qu'on apporte afin d'établir
aïe n'est pas l'auteur des prophéties concernant la
vité, c'est la situation historique qu'elles suppo-
Voici ce que dit à ce sujet M. Kuenen :

elle est la situation historique que l'auteur de nos cha-

aps cette captivité n'existait pas encore. » *Der Prophet Je-*
1854, p. 293. — « Une prophétie où Cyrus est nommé par son
d. M. Nöldeke,... [n'est] pas naturellement l'œuvre d'Isaïe,
pouvait connaître d'avance ni l'exil du peuple à Babylone,
délivrance de cet exil par Cyrus. » *Histoire littéraire de l'An-
estament*, p. 312. Cf. R. Cornely, *Introductio specialis*, t. II,
. p. 343.

Orelsbach, *Der Prophet Jesaia*, p. XXIII.

pitres a toujours devant l'esprit, à laquelle il rattache tou
ses exhortations et qui fait, pour ainsi dire, le point
départ de toutes ses espérances relatives à l'avenir d'Isra
Jusqu'à un certain point tous les exégètes donnent la mê
réponse. On n'a pas de peine à reconnaître que l'aut
s'adresse ordinairement aux Israélites exilés à Babylone.
moment où il parle, Israël, par son assujettissement
Babyloniens ou aux Chaldéens, subit la juste punition de
péchés; Jérusalem, les autres villes de la Judée, le temp
tout est en ruine; les rigueurs de l'exil durent déjà dep
longtemps; prochaine est la délivrance; Koresch [Cyrus
déjà remporté de grandes victoires : bientôt il s'emparera
Babylone et rendra la liberté aux Israélites; ceux-ci, re
nus dans leur patrie, rebâtiront la ville ainsi que le ten
et jouiront d'une prospérité jusqu'alors inconnue. Tel
l'état de choses supposé partout. Outre ce que nous ven
de signaler, il est encore bon de noter que l'auteur,
jamais faire mention des rois israélites, du temple ou
sacrifices du temple[1], s'occupe au contraire de devoirs
gieux, tels que l'observation du sabbat ou les jeûnes,
pouvaient parfaitement se pratiquer en dehors de la Pa
tine. Cela suffirait presque à faire dater les chapitres XL-L
de la seconde moitié de la captivité babylonienne. Mais
a plus. L'auteur connaît exactement la situation extéri
et les dispositions d'esprit des exilés; il sait quelles son
diverses tendances qui les séparent, quelles sont leurs a
natives de joie ou d'abattement. En revanche, dans
vingt-sept chapitres, pas un seul texte ne peut donner l'
qu'ils auraient eu pour auteur Isaïe, fils d'Amotz,

[1] Affirmation fausse. Voir la mention du temple et des sacri
Is., LVI, 7.

lque autre prophète antérieur à l'exil. Comme cela est isif[1] !

outes ces assertions doivent être examinées. Il est tain d'abord qu'Isaïe vit en esprit au milieu des cap-, et c'est par là qu'il est prophète, Dieu lui dévoilant enir. Tous les exégètes, les rationalistes aussi bien les autres, reconnaissent que ce qui caractérise le le des prophètes, c'est de franchir les limites du ps et de voir le futur comme s'il était actuellement. ls présentent leurs vues sur l'avenir, dit M. Kuenen; le contemplent comme nous voyons le présent[2]... tainement les prophètes ont quelquefois dépeint l'a-ir comme présent[3]... L'imagination du prophète a quelquefois, le transporter dans l'avenir en lui fai-t prendre de cette manière un point de vue fictif. Ses oles s'appliqueront alors avant tout à une époque qui st pas la sienne[4]. » Si la critique négative fait ces cessions, c'est que l'évidence les lui arrache. Mais squ'il en est ainsi, de ce que le prophète Isaïe parle

A. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, , 1868, p. 139-141.

A. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, , p. 10. Il ajoute en note : « De là l'usage du *perfectum pro-icum*... C'est par la vivacité de l'imagination qu'on voit l'ave-comme si on l'avait déjà sous les yeux. Mais cette vivacité agination chez les prophètes est, à son tour, la preuve que le e est entièrement absent de leur esprit. »

A. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, 52-153.

A. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, 3

en beaucoup d'endroits comme s'il avait vécu au mili
de la captivité, il ne s'ensuit nullement qu'il n'ait p
prophétisé avant Nabuchodonosor.

Il est vrai d'ailleurs que l'époque où a vécu l'écriva
doit se manifester toujours par quelque trait, car il éc
pour ses contemporains comme pour la postérité, au
montrerons-nous contre les rationalistes : 1° que l'a
teur de la seconde partie d'Isaïe a vécu avant la ca
tivité ; 2° qu'il a vécu en Palestine.

En premier lieu, il a vécu avant la captivité de Bab
lone. Comme c'est « le serviteur de Jéhovah » et non
prophète qui parle presque constamment dans cette pa
tie d'Isaïe, il lui est plus facile de s'abstraire en quelq
sorte de son temps et de son milieu ; cependant les i
dices chronologiques ne font point défaut[1]. Et d'abo
l'auteur parle en prophète, comme un homme qui éc
longtemps avant les événements qu'il annonce[2]. « Q
dit-il entre autres choses, qui a annoncé [ces évé
ments] à l'avance? Qui les a prédits avant le temp
N'est-ce pas moi, Jéhovah[3]?... C'est moi qui vous
annoncé [l'avenir][4]... Je t'ai annoncé l'avenir avant
temps. Je te l'ai fait connaître avant qu'il arrive... Ra
semblez-vous tous; écoutez : Qui d'entre vous a annon
ces choses?... Approchez-vous de moi et écoutez-mo

[1] Sur les textes de la seconde partie qui montrent que l'auteu
écrit avant la captivité, voir Löhr, *Zur Frage über die Echtheit
Jesaias, 40-66*, in-8°, Berlin, Heft I, p. 31-41.

[2] Is., XLI, 21-29 ; XLIII, 9 ; XLV, 21 ; XLI, 9; XLVIII, 5, 16. Cf
Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam*, t. II, p. 6.

[3] Is., XLV, 21.

[4] Is., XLII, 12.

s le commencement, je ne vous ai pas parlé en secret ; ıs le temps où cela a été résolu, j'étais là[1]. »

Le grand événement que Dieu a ainsi prophétisé, c'est délivrance d'Israël par Cyrus. Or si ces paroles n'a- ent été écrites que lorsque le roi des Perses rendit en et la liberté aux captifs, comment le prophète aurait-il s'exprimer de la sorte, en s'adressant aux captifs eux- mes? Ces paroles supposent que les prophéties sont nues à l'avance et par conséquent qu'elles ont été ites avant les événements. Aussi jettent-elles les ra- nalistes dans un grande perplexité et les empêchent- es de s'entendre sur la date de la seconde partie saïe. Bertholdt rapporte ces oracles à quatre époques férentes : avant le siège de Babylone par les Perses, ndant le siège, à la fin du siège et après la prise de ville[2]. Selon Gesenius, plusieurs chapitres ont été its au moment où l'approche de Cyrus fait concevoir x Juifs l'espoir de la délivrance; ceux qui annoncent victoire de ce prince comme certaine sont d'une épo- e postérieure. Knobel date les chapitres XL-XLVIII des miers succès de Cyrus; les chapitres XLIX-LXII de oque des guerres entreprises contre les peuples de cident; les six premiers versets du chapitre LXII dé- ent la ruine du royaume de Lydie, etc. D'autres iques incrédules, comme Beck et Seinecke, placent ces oracles après l'édit d'affranchissement de Cyrus disent-ils, leur donna naissance; mais s'ils s'accor-

[1] Is., XLVIII, 5; 14, 16.
[2] Bertholdt, *Einleitung in die sämmtlichen Schriften des alten und neuen Testaments*, p. 1390.

dent tous les deux pour le temps, ils ne s'accord
plus pour l'interprétation : selon Beck[1], l'auteur sa
décrit sous forme de prophétie un fait déjà accom
afin de persuader à ses contemporains que c'est la m
de la Providence qui a exécuté ces merveilles ; se
M. Seinecke, au contraire, la délivrance n'est pas
noncée comme un événement futur ; elle est part
supposée déjà réalisée ; ce qui est prédit, c'est une d
vrance nouvelle et plus haute qui doit suivre celle
vient de se produire en Chaldée[2]. On peut juger par
quelques exemples de l'embarras de la critique négati
La prophétie concernant Cyrus est d'ailleurs si cla
que M. Kuenen fait cet aveu :

Tout le monde connaît les victoires de Cyrus[3]. Eh bi
« d'avance et dès le commencement, » — même « depuis lo
temps et ouvertement[4], » — il [Dieu] les avait fait pré
par ses prophètes. On ne nous dit pas qui sont ses prophète
L'auteur a pu penser... à lui et à ses amis qui, dès la
volte de Cyrus, avaient prévu un avenir meilleur. A pa
de l'an 558 avant J.-C., Cyrus n'avait cessé de faire
guerre... De toutes ces guerres, il était sorti victorie
quoique ses victoires lui eussent souvent coûté bien ch
Dès le commencement de sa carrière, les Juifs ont donc
le saluer comme le futur conquérant de Babylone, com
leur futur libérateur ; dans ce cas l'auteur d'Isaïe XL-L
avait le droit d'en appeler à la réalisation provisoire

[1] Beck, *Die cyro-jesajanischen Weissagungen*, Leipzig, 184
[2] Voir J. Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam*, t. II, p. 13
[3] Is., XLI, 25.
[4] « Comp. XLV, 19, 21. »

lictions suggérées, une vingtaine d'années auparavant, la première apparition de Cyrus. Si ces prédictions re-nt pour lui un caractère surnaturel, le respect dû à sa riction sur ce point ne nous force sûrement pas d'être de avis[1].

n ne peut donc nier que l'auteur ne parle de Cyrus prophète. D'après M. Kuenen, il prend de simples visions naturelles pour des révélations surnaturelles; ritique admet donc qu'Isaïe s'est cru prophète : c'est out ce qu'il nous importe d'établir en ce moment : les s ont été annoncés avant qu'ils s'accomplissent. Com-n de temps avant? « Une vingtaine d'années, » répond rofesseur de Leyde.

Nous allons montrer, en poursuivant nos recherches, ls l'ont été beaucoup plus tôt. Nous venons d'arriver ette conclusion que la seconde partie d'Isaïe est an-eure aux événements qu'elle annonce, puisque ces nements ont été prédits avant leur accomplissement, s nous ignorons encore de combien de temps la pré-ion a devancé l'exécution. Pourrons-nous faire main-nt un pas de plus et fixer, non pas une année pré-, puisque l'examen intrinsèque d'un écrit de ce genre e permet pas, mais une époque approximative? Oui, s le pouvons, et nous sommes en état d'établir que teur a écrit avant la captivité. Il reproche en effet peuple de Dieu son idolâtrie, comme un crime qu'il met actuellement. Ces reproches se renouvellent dans

[1] A. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, t. I, p. 142-143.

une multitude de passages, il y revient sans cesse, a
une insistance et une véhémence qui attestent que l'i
lâtrie était la plaie du moment[1].

Or, les actes d'idolâtrie que le prophète reproche
peuple de Dieu n'ont pu avoir lieu qu'avant la captivi
Les rationalistes soutiennent, comme ils y sont obli
par leur thèse, que les crimes dont sont accusés
Juifs ont été commis en Chaldée, où ils ont adoré
dieux du pays[2], mais leur explication est certainem
fausse, parce que Juda est accusé de violer la loi
habitant dans des tombeaux[3] et en offrant des sacrifi
aux idoles sur « des montagnes élevées, » *har gâbôa*
ce qui n'a pu se faire dans la Chaldée, où il n'y a pc
de montagnes, ni de tombeaux taillés dans le roc et
l'on puisse habiter. Ce culte idolâtrique a donc
rendu à des dieux chananéens, avant la captivité;
captivité doit en être le châtiment[5]; par conséquent,
oracles ont été écrits avant la captivité, comme ceux
la première partie d'Isaïe où le langage est le même.
l'idolâtrie avait persévéré à Babylone comme en Jud
Dieu n'aurait pu considérer la captivité comme
expiation et rouvrir aux exilés les portes de leur

[1] Is., XL, 17 et suiv.; XLI, 1 et suiv.; 21 et suiv.; XLIII, 9 et su
XLIV, 9 et suiv., 22; XLV, 14 et suiv.; XLVI, 6-9, 12; XLVIII,
suiv., 4-5, 8; LV, 6 et suiv.; LVII, 4 et suiv.; LVIII, 1; LIX, 2,
13; LXIII, 17; LXIV, 6-7; LXV, 3 et suiv.; LXVI, 3-4.

[2] A. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testam*
t. II, p. 145.

[3] Is., LXIII, 4.

[4] Is., LVII, 7.

[5] Is., LVI, 9; LVII, 11-13.

[1]. On peut observer aussi que si le prophète n'avait écrit avant la captivité, on ne s'expliquerait pas rquoi, lorsqu'il rappelle [2] l'oppression assyrienne, e dit rien des Chaldéens [3].

e plus, M. Himpel a remarqué avec beaucoup de on que l'auteur de la seconde partie d'Isaïe ne fait une allusion aux dernières années du royaume de a. Ce silence serait inexplicable, si ces oracles da- nt du temps de la captivité, car quelle riche matière raient point fournie à son éloquence les châtiments gés à Juda, à cause de son idolâtrie et de ses infidé-, par les armes de Nabuchodonosor! Mais Dieu n'a t révélé ces détails à son prophète. Il ne connaît que ulte impie rendu aux faux dieux du temps de Ma- sé, roi de Juda. C'est là son horizon. Les peuples l connaît le mieux, ce ne sont pas non plus ceux qui isinent Babylone, mais ceux avec qui un habitant de salem est le plus familier à l'époque d'Ézéchias et de assé : les Égyptiens, les Éthiopiens, les Iduméens, Madianites [4].

ussi les rationalistes à qui l'esprit de système ne ne point les yeux devant l'évidence concèdent-ils

Ézéchiel reproche souvent leur idolâtrie aux Juifs, mais c'est à qui sont en Palestine, VI, 3, etc.

., LII, 4.

Plusieurs commentateurs ont montré de même que les chapitres XVI d'Isaïe ont été écrits avant la captivité, parce qu'ils ont tés par Jérémie, Sophonie, Ézéchiel, Nahum, Habacuc. Voir abenbauer, *Commentarius in Isaiam*, t. II, p. 9-11.

apel, *Ueber Jesaia, c. 40-66*, dans la *Theologische Quartal-f.*, 1878, p. 321.

que les allusions historiques reportent la composit
de la seconde partie d'Isaïe à une époque plus ancie
que celle de la déportation des Juifs en Chaldée. « I
allusions historiques de ce genre, dit M. Cheyne,
rencontrent réellement, comme l'ont bien vu les anci
défenseurs de la tradition. Elles sont très nombreuse
frappantes dans les chapitres LVI, LVII, LXV, LXVI,
il est même probable qu'on n'en saisit pas toute la p
tée, à cause du préjugé contraire qu'a produit la lect
des chapitres précédents, mais lisons-les séparémen
je crois que nous ne pourrons guère douter que les d
criptions qu'ils contiennent se rapportent à une péri
ou à des périodes autres que la captivité [1]. »

L'examen intrinsèque de la seconde partie d'Is
nous amène donc, par rapport à sa date, aux con
sions de la tradition. Il en est de même par rapport
lieu où elle a dû être composée. Si elle est réellem
du premier des grands prophètes, elle n'a pu être éc
qu'en Palestine, dans le royaume de Juda, puis
c'est dans ce pays qu'a toujours vécu Isaïe. D'après
rationalistes, elle a été rédigée en Chaldée, mais
assertion est en contradiction avec le langage du p
phète. Il s'exprime en effet en maints endroits con
pouvait seul le faire un habitant de la Terre Sainte
ce qui donne à cette preuve une valeur particuli
c'est que l'écrivain nous révèle, comme sans s'en do
et d'une manière inconsciente, par des allusions a

[1] T. K. Cheyne, *The prophecies of Isaiah*, 3e édit., 2 in-8,
dres, 1884, t. II, p. 226.

nelles il ne prend pas garde lui-même, le lieu où il rit. Cette « marque » de composition, si l'on peut nsi dire, est si patente, qu'un rationaliste anglais, . Cheyne, ne peut s'empêcher de la reconnaître : Quelques passages du second Isaïe, dit-il, sont favo-ibles à la théorie d'une origine palestinienne. Ainsi, napitre LVII, 5, l'allusion aux lits des torrents est tout fait inapplicable aux plaines d'alluvion de la Babylo-ie; il en est de même des cavernes souterraines men-onnées au chapitre XLII, 22. De même et quoique, sans oute, la Babylonie fût plus boisée dans les temps an-iens qu'elle ne l'est aujourd'hui, il est néanmoins cer-in que les arbres énumérés au chapitre XLI, 19 [le èdre, le cyprès, etc.], n'étaient pas la plupart indi-ènes de cette contrée, tandis que le palmier-dattier, le lus commun des arbres babyloniens, n'est pas nommé ne seule fois [1]. »

Non seulement le prophète s'exprime comme un omme habitant la terre de Juda, mais il parle comme n habitant de Jérusalem, tel qu'était Isaïe. Il s'adresse Sion et à Jérusalem, il dit que Dieu place des gardes ur les murs de cette ville [2]; il lui parle comme vivant u milieu d'elle et il suppose par conséquent que cette pitale de la Judée n'est point ruinée et détruite [3].

[1] T. K. Cheyne, *The prophecies of Isaiah*, 3e édit., 1884, t. II, 225-226. — M. Cheyne cherche à atténuer l'importance de ces ssages en disant qu'ils peuvent n'être que des souvenirs, mais cette plication est inadmissible, parce que les allusions du prophète t trait à des choses présentes et actuelles.

[2] Is., LXII, 1, 6; XLII, 9.

[3] Is., XL, 2, 9. Voir aussi LVI, 5, 7.

Tandis que certains passages démontrent que l'aute
habite la Palestine, d'autres prouvent qu'il n'écrit p
en Chaldée. Rappelant en un endroit [1] la vocation d'
braham, il dit que Dieu l'a appelé « des extrémités de
terre. » On pouvait s'exprimer ainsi à Jérusalem et
considérer la Chaldée, patrie d'Abraham, comme situ
au bout du monde, mais on ne pouvait parler de la so
à Babylone et dans la Chaldée même, où ces expressio
n'auraient pas eu de sens. Le prophète nous indiq
aussi bien clairement qu'il est loin des rives de l'E
phrate, quand il dit en s'adressant aux captifs : « Retire
vous, retirez-vous, sortez de *là* [2]. » S'il avait été sur l
lieux, il aurait dit nécessairement : Sortez d'*ici*. Da
ce même passage, il emploie, en effet, l'expression
pour désigner la demeure de Dieu, le temple de Jérus
lem : « Et maintenant que ferai-je *ici*, dit Jéhovah, c
mon peuple m'a été enlevé [3]. »

Enfin les allusions à la Chaldée et à la Babylonie so
maigres et peu circonstanciées, comme il est naturel
la part d'un écrivain qui n'a jamais vu ce pays. Ce poi
est si certain, quoi que prétende M. Kuenen à l'e
contre, que M. Cheyne dit expressément : « Il faut r
connaître que ce fait est vrai; il est même si rema
quable qu'il porta Ewald à supposer que l'auteur résid
en Égypte. Il n'est point défavorable, [au contraire],

[1] Is., XLI, 8-9.

[2] Is., LII, 11 : משם, *miš-šâm*.

[3] Is., LII, 5 : פה, *pôh*. Voir Himpel, *Ueber Jesaia, c. 40-66*, da
la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1878, p. 309-310;
Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam*, t. II, p. 281.

composition de cette partie du livre par Isaïe, qui vait avoir appris à peu près tout ce qui est men- né sur Babylone dans ces chapitres, soit de la che de marchands voyageurs, soit de la bouche des assadeurs de Mérodach-Baladan [1]. »

La seconde raison principale qu'on veut faire valoir tre l'authenticité de la seconde partie d'Isaïe, c'est tyle. Voici en quels termes l'expose M. Kuenen, qui ume ce qu'ont dit tous les autres critiques rationa- es :

l y a des divergences de langue et de style qui nous gent à distinguer l'auteur des chapitres XL-LXVI d'avec ïe lui-même. Le Deutéro-Ésaïe se sert d'un certain mbre de mots étrangers à Ésaïe, ou bien qui sont em- yés par celui-ci dans un sens différent. Ainsi Jéhovah, r le Deutéro-Ésaïe, est celui qui a *formé* Israël [2]. Il est le *uteur* [3], le *sauveur* [4], le *libérateur* [5], le *consolateur* [6] d'Is- ; il a *pitié* de son peuple [7]. Dans les prophéties authen- ues d'Ésaïe, Jéhovah ne porte aucun de ces noms, pas s qu'on n'y trouve les expressions *comme* ou *à néant* [8] ;

Cheyne, *The Prophecies of Isaiah*, t. II, p. 232. Sur Mérodach- dan, roi de Babylone, voir *La Bible et les découvertes mo- nes*, 5e édit., t. IV, p. 183-195.

Is., XLIII, 1 ; XLIV, 2, 24 ; XLV, 11 ; LXIV, 7.

Is., XLIII, 1 ; 15.

Is., XLIII, 3, 11 ; XLV, 15 ; 21 ; XLVII, 15 ; XLIX, 26 ; LX, 16 ; I, 8.

Is., XLI, 14, et encore douze passages.

Is., LI, 12.

Is., XLIX, 10 ; LIV, 10.

Is., XI, 17 ; XLI, 11, 12, 14.

toute chair[1] et une foule d'autres. *Zédeq*[2] et *zédaqa*[3] ont l
conservé chez le Deutéro-Ésaïe leur sens primitif qui
celui de *justice ;* seulement c'est lui, et non pas Ésaïe,
y rattache la pensée de récompense, de bénédiction part
lière, à titre de fruit naturel de la justice, comme il a
difié également la signification de *mishphat*[4]. Il lui ap
tient en propre aussi de prêter au verbe *zamach* (germe
sens métaphorique de *paraître*[5]. Mais nous ne saurions
indiquer ici, notre intention du reste étant seulement
faire voir que sous le rapport de la langue et du style,
a juste autant de différence entre nos deux auteurs qu
résultats acquis nous avaient donné le droit de le présum

Les conclusions qu'on tire du style d'un écrivain
tent beaucoup à l'arbitraire. « Ce critérium, dit le ra
naliste Bleek, a toujours quelque chose de très in
tain[7]. » « Il est proverbial qu'il est difficile d'obt
l'unanimité sur une question de style, » dit M. Chey
à propos de la question qui nous occupe[8]. Mais, c
qu'il en soit, examinons à la suite des rationalistes

[1] Is., XL, 5, 6 ; XLIX, 26 ; LXVI, 16, 23, 24.
[2] Is., XLI, 2, 10 ; XLV, 8 ; LI, 5 ; LVIII, 2, 8 ; LXI, 3.
[3] Is., XLV, 8, 24.
[4] Voir Is., XLII, 3, 4 ; LI, 4.
[5] Is., XLII, 9 ; XLIII, 19 ; LVIII, 8.
[6] Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testam*
t. II, p. 162-163. Pour la réponse détaillée aux exemples cités
M. Kuenen, on peut voir J. Knabenbauer, *Commentarius in Isa*
t. II, p. 20-24, qui réfute les mêmes exemples apportés déjà
Knobel.
[7] Bleek, *Einleitung in das Alte Testament*, édit. Wellhau
p. 335.
[8] Cheyne, *The Prophecies of Isaiah*, t. II, p. 232.

rle de la seconde partie d'Isaïe comparée à la pre-ère. Un écrivain, aux diverses époques de sa vie et traitant des sujets différents ne parle pas toujours de même manière. De plus, la différence de style dont rle M. Kuenen est petite : il nous suffit pour le prou-r de le citer lui-même : « Certains mots et certaines pressions, dit-il, se retrouvent également chez les ux auteurs [le premier Isaïe et le Deutéro-Isaïe] : *Le int d'Israël*[1], *dit Jéhovah*, comme parenthèse[2]; *le issant*, suivi d'un autre mot au génitif, épithète appli-ée à Jéhovah[3]. M. Kleinert en a signalé d'autres... Il resse une longue liste d'expressions qui se retrouvent galement dans les fragments authentiques et dans les agments non authentiques d'Isaïe, plaidant ainsi en veur de l'unité du Recueil entier[4]. » On pourrait mul-plier considérablement[5] les exemples cités avec parci-onie par M. Kuenen, mais cela est inutile.

La ressemblance entre les deux parties d'Isaïe est si appante que la plupart des rationalistes supposent que second Isaïe a imité le premier. Cette supposition est n aveu. « Aucun autre prophète, dit M. Seinecke, ne

[1] Is., I, 4; V, 19, 34; X, 17, 20; XII, 6; XVII, 7; XXIX, 19; XXX, 1, 12, 15; XXXI, 1; XXXVII, 23; XLI, 14, 16, 20; XLIII, 3, 14, 15; LV, 11; XLVII, 4; XLIX, 7; LIV, 5; LV, 5; LX, 9, 14.

[2] Is., I, 11, 18; XXXIII, 10; XL, 1, 25; LXVI, 9.

[3] Is., I, 4, XXXIX, 16; LX, 16.

[4] Kuenen, *Histoire critique*, t. II, p. 159-160. Nous devons remarquer, du reste, que M. Kuenen ne trouvant pas M. Kleinert assez rationaliste à son gré conteste un grand nombre de ces rapprochements.

[5] Voir J. Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam*, t. II, p. 24-27; Vigelsbach, *Der Prophet Jesaja*, p. 769-792.

s'est nourri de l'esprit d'Isaïe comme l'auteur des ch
pitres XL-LXVI; chez aucun autre on ne trouve sa m
nière caractéristique de parler aussi bien reproduite[1]
M. Orelli, qui rapporte à la fin de la captivité la secon
partie d'Isaïe, dit aussi : « Les points de contact [en
les deux parties] amènent à cette conclusion que si l'a
teur [de la seconde partie] n'est pas identique avec Isa
il s'en est approprié la forme dans ce livre[2]. » Comme
les critiques peuvent-ils soutenir après cela qu'il y
entre les deux collections d'oracles des différences
style assez tranchées pour en conclure à la pluralit
d'auteurs? Sans doute il est possible qu'un écrivain
imite un autre, mais cette possibilité est loin de prouv
que les auteurs sont ici différents, car l'examen intri
sèque de la seconde partie nous montre qu'elle a é
écrite avant la captivité et en Palestine comme la pr
mière ; le style des deux parties a de grandes ressem
blances et la tradition nous explique ces ressemblanc
et le caractère de ces oracles en nous assurant que tout
les prophéties qui sont venues jusqu'à nous sous le no
d'Isaïe sont réellement de ce prophète[3].

Tous les efforts de l'incrédulité pour arracher à Isa
le plus beau fleuron de sa couronne prophétique so

[1] L. Seinecke, *Der Evangelist des Alten Testament*, Leipzi
1870.

[2] Orelli, *Die Propheten Jesaja und Jeremia*, Nordlingue, 188
p. 128. Cf. R. Cornely, *Introductio specialis*, t. II, part. II, p. 34
345.

[3] Voir sur les rapports de forme comme de fond des chapitr
40-66 avec 1-39 d'Isaïe, Löhr, *Zur Frage über die Echtheit von J
saias, 40-66*, Heft II, 1879, p. 39-65.

ıc vains et impuissants. L'écrivain qu'Ewald appelait
ırand Innommé a un nom, celui que lui ont toujours
igné la synagogue et l'Église : c'est le fils d'Amos,
ıi Isaïe. La partie la plus sublime du recueil complet
prophéties n'est pas anonyme; elle est signée comme
s les autres oracles, parce que l'inspiration prophé-
ıe avait besoin d'être attestée et garantie, et cette
nature, nous la lisons au premier verset de la collec-
ı : « Vision d'Isaïe, fils d'Amos, qui prophétisa sur
la et Jérusalem sous les règnes d'Ozias et de Joa-
m, d'Achaz et d'Ézéchias, rois de Juda[1]. »

[1] Is., I, 1.

CHAPITRE II.

LE MIRACLE DU CADRAN SOLAIRE D'ÉZÉCHIAS.

D'après M. Littré, la rétrogradation de l'ombre sur
cadran solaire racontée dans les prophéties d'Isaïe n'
qu'un phénomène naturel[1]. Voici son explication :

La Bible raconte ceci : « Ézéchias avait dit à Isaïe : Q
sera le signe montrant que le Seigneur me guérira et qu
monterai le troisième jour dans le temple du Seigneur?
Isaïe lui répondit : Voici le signe du Seigneur, montrant
le Seigneur accomplira la parole qu'il a dite : Veux-tu
l'ombre monte de dix lignes, ou qu'elle rétrograde de
degrés? Ézéchias dit : Il est facile que l'ombre croisse de
lignes, et je ne veux pas que cela se fasse, mais je v
qu'elle rétrograde de dix degrés. — En conséquence, Isa
prophète, invoqua le Seigneur, et il fit rétrograder l'om
par les degrés par lesquels elle était descendue au cad
d'Achaz, dix degrés en arrière[2]. » Évidemment, c'est
miracle que le narrateur a cru rapporter, et c'est un mira
que le roi Ézéchias a cru voir.

Est-ce bien d'un miracle qu'il s'agit ici? S'il s'agit d

[1] Spinoza avait aussi essayé de donner une explication natur
du miracle du cadran d'Ézéchias, comme nous l'avons vu, t. I, p.
[2] II (IV) Reg., XX, 8-11. Cf. Is., XXXVIII, 8 ; II Par., XXXII,

acle, la critique rejette le récit comme apocryphe, n'ad-ant pas qu'aucune parole ou prière de prophète ou ait la vertu de forcer les astres à changer de route et à iner en avant ou en arrière, contrairement aux forces les meuvent. Mais, avant d'adorer le miracle comme un juif et un chrétien orthodoxes, ou de le rejeter me fait un disciple moderne de la naturalité des choses, pporte d'examiner s'il n'est pas une troisième explication. r cette troisième explication existe d'après M. Guille-[1]. La voici telle qu'il la donne : « La trace du méridien le plan horizontal et la projection de l'ombre d'un style tical formant un angle variable, évidemment nul à midi, s qui doit, semble-t-il, augmenter constamment à partir cette heure-là, pour arriver à son maximum vers le lever vers le coucher du soleil. Cependant il n'en est pas tou-rs ainsi; car, dans les pays situés entre les tropiques, sque la déclinaison du soleil est supérieure à la latitude lieu, l'ombre d'un style perpendiculaire se projette à midi côté de l'équateur, et l'on voit, matin et soir, l'ombre oir un mouvement de rétrogradation.

» Ce phénomène se manifeste dans notre hémisphère and la déclinaison du soleil est boréale, et quand on in-ne le cadran de manière à le rendre parallèle à celui qui supposé placé entre les tropiques, en d'autres termes : and le style perpendiculaire au cadran fait, avec le plan l'équateur, un angle inférieur à la déclinaison du soleil.

» La rétrogradation de l'ombre est d'autant plus grande e la déclinaison du soleil est plus considérable, et que la

[1] *De la rétrogradation de l'ombre sur le cadran solaire,* par enne Guillemin, major du génie à Lausanne. Lausanne, 1878 ait des Actes de la 60e session de la société helvétique des nces naturelles, août 1877).

déclinaison du style se rapproche de celle du soleil; atteint son maximum au solstice d'été et devient nulle équinoxes. »

M. Guillemin donne de tout cela des démonstrations métriques,... puis, rapportant les expériences où l'on re duit le phénomène, il ajoute : « Une ombre de $0^m,0$ $0^m,015$ pour un style de $0^m,20$ est, en général, convena si l'on veut simplement constater le phénomène, sans c cher un angle déterminé de rétrogradation. On voit, dè moment où le soleil apparaît au-dessus du plan du cadr l'ombre s'écarter du méridien, puis s'en rapprocher jus midi, et continuer à progresser dans le même sens pen un temps qui dépend du rapport des déclinaisons du styl du soleil... Nous ignorons si les degrés indiqués dan texte biblique sont équivalents à ceux d'aujourd'hui. To fois, si, comme au temps d'Ézéchias, nous voulons nous faire rétrograder l'ombre de dix degrés, il faudra d ner à l'inclinaison du cadran sur l'horizon une valeur $18° 25$. Mais à Jérusalem, dont la latitude est de $31° 46$ cadran devra, pour une rétrogradation de dix degrés, incliné sur l'horizon de $13° 21$. »

Le texte biblique dit implicitement que le prophète tou au cadran pour obtenir le résultat cherché; car, selon texte, Isaïe invoqua le Seigneur et fit rétrograder l'omb s'il n'y avait pas eu attouchement, le texte porterait : « Is invoqua le Seigneur et l'ombre rétrograda. » Donc l'invo tion du Seigneur ne fut pas seule mise en œuvre. Au res les paroles mêmes du roi en témoignent; elles seraient s gulières, s'il s'agissait d'une simple prière, pour laquell n'est pas plus difficile de faire reculer l'ombre que de la fa avancer; mais, s'il s'agit de quelques manipulations, le entrevoit comment on pourrait faire avancer l'ombre, m il n'entrevoit pas comment on pourrait la faire recul

si, dit M. Guillemin, la manière de disposer un cadran faire rétrograder l'ombre du style, est connue depuis le 2,500 ans; mais le phénomène passait alors pour un le... Comment se fait-il qu'un phénomène naturel si le soit ignoré des mathématiciens et des astronomes, et eun ouvrage scientifique, à notre connaissance du s, n'en fasse mention? Beaucoup de personnes même le dèrent encore aujourd'hui comme miraculeux. Cela est ant plus étonnant, qu'un géomètre portugais, nommé us ou Nugnez, qui vivait au XVI^e^ siècle, avait déjà, à e d'une figure, donné l'explication du fait dont il s'agit. en trouvons la description dans un traité d'escamotage, é à Paris en 1792, et intitulé : *Dictionnaire des amuse-s des sciences mathématiques et physiques*, sans nom eur. Malheureusement, dans sa démonstration, Nugnez nne aucun calcul, et commet une forte erreur en disant suffit, vers le solstice d'été, d'incliner le cadran de 12° ieu de 18° 25') pour faire rétrograder l'ombre de 10°. probablement à l'erreur du géomètre portugais, qui trompé les expérimentateurs, et sans doute aussi à l'in-ce d'un clergé intolérant, qu'il faut attribuer l'oubli lequel est tombée l'explication du phénomène dont venons de parler[1]. »

importait de citer tout au long l'objection, pour puisse voir de quoi est capable l'incrédulité. Quel-mots suffiront pour y répondre.

'intolérance du clergé n'a rien à voir dans l'oubli où ombée l'expérience du géomètre portugais, qui n'a

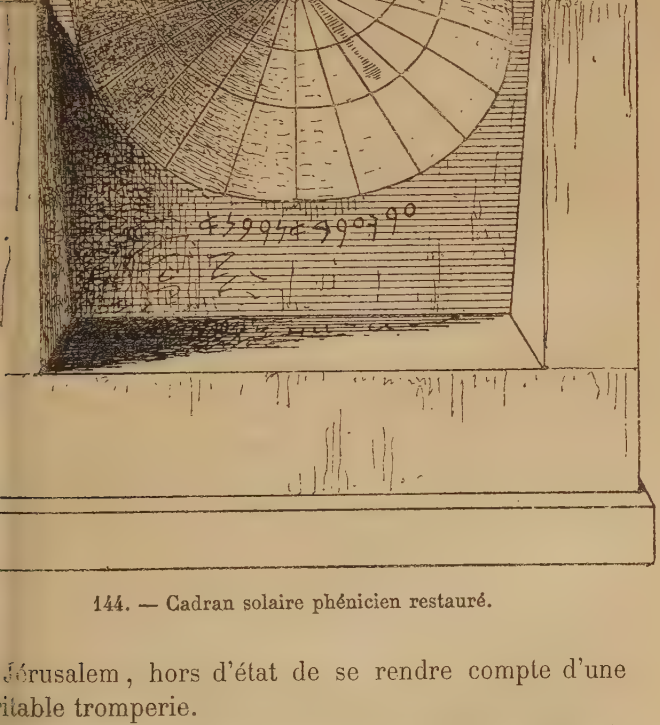
[1] É. Littré, *De quelques phénomènes naturels donnés ou pris la Bible comme miraculeux*, dans la *Philosophie positive*, t. XXII, p. 147-149.

jamais fait sensation. Aujourd'hui, du reste, l'explica naturelle des miracles est universellement abandon

143. — Cadran solaire phénicien.

et dans le cas présent elle est particulièrement mall reuse. Transformer un prophète comme Isaïe en vulg prestidigitateur! Il ne faut point connaître ce gr homme et n'avoir jamais lu ses oracles pour recou une si basse invention. On suppose d'ailleurs chez une science astronomique qui aurait été un privi

usif, et dans toute la cour d'Ézéchias une ignorance plète qui mettait les personnages les plus distingués



144. — Cadran solaire phénicien restauré.

Jérusalem, hors d'état de se rendre compte d'une itable tromperie.

Nous connaissons quelques horloges solaires antiques[1],

Voir, Figure 143, le fragment d'un antique cadran solaire phéen, et Figure 144 ce même cadran restauré, d'après les originx du Musée du Louvre. Il a été trouvé à Oum-el-Awamid, en cie. Voir E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 729-744. Ce qui

mais nous ignorons comment était disposée celle d'
chaz, dont il est question dans l'histoire d'Ézéchi
Nous ne savons pas par conséquent si le moyen de fa
rétrograder l'ombre du style dont parle M. Littré
était applicable. Mais, quoi qu'il en soit, ce qui est c
tain, c'est que le texte sacré ne parle d'aucune manip
lation, malgré l'assertion contraire du philosophe posi
viste. Comment d'ailleurs Isaïe aurait-il pu toucher
l'horloge sans exciter les soupçons et enlever par
même toute valeur à son signe? Il faut aussi remarqu
ce qui oblige en tout cas d'admettre une interventi
divine surnaturelle, que ce prodige est accompag
d'une prédiction proprement dite, dont la rétrogradati
de l'ombre n'est que le signe. Isaïe prophétise au roi
Juda qu'il guérira de la maladie grave dont il est attei
Il lui avait d'abord annoncé qu'elle serait mortelle; il l

subsiste du cadran proprement dit a 27 centimètres de hauteur;
piédestal qui le supporte a 20 centimètres. Il ne reste plus qu'
partie de l'inscription, qui est en caractères phéniciens, le comm
cement et la fin manquent. En voici la transcription en caractè
carrés : עבדך עבדאסר בן א[ ]ע. « ... Ton serviteur, Abdosir,
d'E... » Cette inscription montre que le cadran solaire était dédi
un dieu. La surface du cadran était formée par un segment de cô
coupé par deux plans. Le gnomon entier a été reconstitué par
capitaine Laussedat. On voit l'ombre produite par le style à la q
trième division du cadran à droite. Sur la face conique on remar
trois arcs de cercles parallèles entre eux et marquant la marche
l'ombre de l'extrémité du style aux solstices et aux équinoxes ;
lignes convergentes qui les divisent sont des lignes horaires. —
cadran solaire est d'origine fort ancienne. Nous le devons aux Ch
déens, comme la division du jour en douze heures et l'usage de
sphère céleste. Cf. G. Rayet, *Les cadrans solaires dans l'antiqui*
dans les *Annales de chimie et de physique*, v^e^ série, t. VI, 187
Victor Duruy, *Histoire des Grecs*, t. I, 1887, p. 609, 639, 640.

édit maintenant que Dieu a exaucé la prière par la-
elle Ézéchias lui a demandé sa guérison, et non seule-
nt il lui prédit le rétablissement de sa santé, mais il y
oute trois autres prédictions : la première, que dans
is jours il sera en état de se rendre au temple; la
onde, qu'il vivra encore quinze ans; la troisième que
u le délivrera, lui et Jérusalem, de la main du roi
ssur[1]. Toutes ces prédictions, qui, à cause de leur
cision, ne pouvaient être des prévisions humaines,
ccomplirent littéralement. Elles ne sauraient être ex-
quées par aucune supercherie; elles sont donc sur-
urelles, et le signe qui les confirme l'est également.
Une autre objection qu'on pourrait faire, ce semble,
ec plus de vraisemblance contre ce miracle, c'est la
turbation qu'un phénomène aussi extraordinaire au-
t dû amener dans la révolution des corps célestes.
is cette perturbation est une pure hypothèse; elle ne
pas une conséquence nécessaire du prodige. On n'est
s obligé d'admettre en effet qu'il y eut réellement une
rogradation du soleil dans sa marche diurne. Il suffit
supposer un phénomène local, se réduisant au dépla-
ment momentané d'une *ombre portée,* produisant une
viation miraculeuse des rayons lumineux qui éclai-
ent le cadran. Cette déviation elle-même put être pro-
te, soit par une action directe de la puissance divine
la propagation des rayons, soit par l'interposition de
ps réfracteurs ou réflecteurs de nature indéterminée[2].

[1] (IV) Reg., xx, 5-6.
[2] oir *Manuel biblique*, 7e édit., t. II, n° 942, p. 522-524.

SECTION II.

JÉRÉMIE ET BARUCH.

CHAPITRE PREMIER.

JÉRÉMIE.

ARTICLE Ier.

PROPHÉTIE DE JÉRÉMIE CONTRE BABYLONE.

Les prophéties de Jérémie portent un tel caractère
uthenticité qu'elles sont universellement acceptées
nme l'œuvre de ce prophète. On ne fait guère de dif-
ultés qu'au sujet de l'oracle contre Babylone[1], parce
'il a le tort, aux yeux des incrédules, d'être trop visi-
ement prophétique. Eichhorn a été le premier à le
eter. Il a été suivi dans cette voie par Kölln, Gram-
, Knobel, Ewald, Reuss, etc. D'après les uns, cette
diction a été rédigée vers la fin de la captivité par un
ivain plus récent et intercalée frauduleusement dans

1. Jér., L, 1-LI, 58.

le recueil des œuvres de Jérémie; d'après les autre
elle est bien de Jérémie, mais elle a été gravement inte
polée.

« L'auteur vivait évidemment à Babylone, dit M. Ku
nen, vers la seconde moitié de l'exil, à l'époque où Cyr
avait déjà remporté de très grandes victoires et se pr
parait à une lutte décisive contre la Chaldée. C'est ass
dire que cet auteur ne peut être Jérémie[1]. » M. Reu
est si convaincu que la prophétie contre Babel ne pe
être de Jérémie, qu'il l'a détachée du livre qui contie
les oracles de ce prophète et l'a placée dans un volur
différent de sa traduction de la Bible, comme l'œuv
d'un anonyme qui écrivait à « la fin de l'exil[2]. » La ra
son principale qu'il donne en faveur de son opinion e
la suivante :

La note historique ajoutée à la fin du discours prête
rapporter celui-ci à la quatrième année du roi Çideqiy
(Sédécias), c'est-à-dire à la septième avant la destruction
Jérusalem. Jérémie l'aurait remis à une personne qui
rendait à Babylone, en lui enjoignant d'en faire lecture
on ne dit pas à qui, — puis d'y attacher une pierre et de
jeter dans l'Euphrate en disant : Voilà comment Babylo
s'abîmera. — Il y a ici plusieurs remarques à faire. D'abo
importe de rappeler qu'il se trouve dans le livre du p
phète Jérémie d'autres discours, soit de cette même qu
trième année de Çideqiyah, soit en général des premi
temps de son règne[3], qui expriment de la manière la p

[1] Kuenen, *Histoire critique*, t. II, p. 292.
[2] Ed. Reuss, *Les prophètes*, t. II, p. 201-212.
[3] Jér., XXVII-XXIX.

nelle la certitude que la puissance babylonienne subsis-
longtemps encore, que la génération présente n'avait
à se bercer d'espérances illusoires quant à un retour
hain, que les déportés devaient au contraire se résigner
ur sort, créer des établissements, cultiver les champs et
ler des familles dans leur nouvelle patrie. Loin de pré-
alors le glorieux avènement de la Perse et les victoires
Cyrus, il prédit au contraire la ruine de ce pays [1]. Et
n ne dise pas que tout en reléguant dans un avenir
gné la catastrophe qui devait enfin amener la délivrance
raël, il pouvait la prédire à l'époque même où il re-
mandait à ses malheureux frères la patience et la sou-
sion. Le texte s'oppose à cette combinaison; car les deux
nents ne sont pas rapprochés l'un de l'autre, comme ils
aient dû l'être dans cette supposition : ils sont séparés,
pendants l'un de l'autre, et le second, celui qui offre la
spective d'un meilleur avenir, adressé à la génération
devait en profiter, est soustrait à sa connaissance, plongé
ond de l'Euphrate plus d'un demi-siècle avant l'accom-
sement et par cela même comme non avenu [2].

Comme non avenu! » Le prophète aurait donc fait
nulguer si solennellement sa prophétie, et il aurait
accompagner cette promulgation d'une prophétie
tion, afin que sa prédiction fût regardée comme non
ue? Mais il n'avait commandé de la jeter dans l'Eu-
te que dans le but d'attirer plus vivement l'atten-
ur elle et de la graver plus profondément dans la
oire des captifs. Rien n'avait d'ailleurs empêché le
hète et les autres Juifs d'en faire des copies, avant

1. Jér., XLIX, 34-38.
2. Ed. Reuss, *Les prophètes*, t. II, p. 181-182.

que l'autographe original fût jeté dans le fleuve, et cl
cun pouvait ainsi la lire à Babylone, comme nous
lisons encore aujourd'hui.

Quant aux contradictions qu'on prétend découv
entre cette prophétie et les autres oracles de Jérém
elles sont imaginaires. Jérémie avait prédit que la cap
vité ne durerait que soixante-dix ans : « Quand soixan
dix ans seront accomplis, avait-il dit, je visiterai [p
leur faire rendre compte de] leurs crimes le roi de B
bylone et son peuple et la terre des Chaldéens, et je
changerai en désert à jamais[1]. » La prophétie fin
n'est que le développement et le complément de ce p
mier oracle. Aussi Graf lui-même dit-il à ce suje
« Cette prophétie ne contient rien que Jérémie n'ait
écrire la quatrième année du règne de Sédécias, et
style nous offre tous les caractères du style particul
de ce prophète. Cet oracle est donc tout aussi bien s
œuvre que les autres oracles contre les peuples étra
gers[2]. » La manière de Jérémie est si facile à rec
naître qu'Ewald dit expressément, tout en niant l'a
thenticité de la prophétie, parce que c'est une prop
tie : « Ce long morceau contre Babel a de commun av
Jérémie beaucoup de mots, de tournures et de pensé
c'est tout à fait le même genre[3]. » « Assurément,
aussi M. Kuenen, les prophéties de Jérémie offrent

[1] Jér., XXV, 12.

[2] Graf, *Commentar*, c. L. Voir Keil, *Commentar über Jerem*
1872, p. 496.

[3] H. Ewald, *Die Propheten*, 2e édit., 3 in-8°, Gœttingue, 18
t. III, p. 140.

mbreux passages parallèles aux chapitres L-LI. On t même affirmer que dans l'emploi de certaines for- ies caractéristiques, telles que : *ainsi parle Jéhovah aoth* (Sabaoth) *le Dieu d'Israël*[1] *; déclaration du roi, ovah Zébaoth est son nom*[2] *; jusqu'aux bêtes ils ont la fuite, ils s'en sont allés*[3] *; Jéhovah l'espérance raël*[4] *; une grande ruine*[5]*, au temps de leur visi- ion* — ou bien *auquel je les visiterai*[6] *; chacun en pays*[7] *; désolation éternelle*[8]*,* on peut affirmer que, s l'emploi de semblables formules, l'auteur des cha- res L-LI ne ressemble à personne autant qu'au pro- ète Jérémie[9]. » Il n'y a pas jusqu'aux répétitions et 'absence d'ordre rigoureux dans l'arrangement des sées, — deux traits qui caractérisent Jérémie, — on ne retrouve dans la prophétie contre Babylone[10]. On y lit également deux expressions singulières qui ritent d'être relevées. Il existe chez les Hébreux un cédé appelé *atbasch*[11], destiné à déguiser les mots on ne veut pas écrire en toutes lettres ; il consiste à

Voir Jér., L, 18 ; LI, 33. Cf. VII, 3, 21 ; IX, 15 ; XVI, 9; XIX, 3, etc.
Jér., LI, 57 ; cf. XLVI, 18 ; XLVIII, 15.
Jér., L, 3 ; cf. IX, 9 (Vulgate 10), etc.
Jér., L, 7 ; cf. XIV, 8 ; XVII, 13, etc.
Jér., L, 22 ; LI, 54 ; cf. IV, 6 ; VI, 1 ; XIV, 17.
Jér., L, 27, 31 ; LI, 18; cf. VIII, 12; XLVI, 21.
Jér., L, 16; LI, 9; cf. XII, 15.
Jér., LI, 26; cf. XXV, 12, etc.
A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, 95-296.
Cf. H. Ewald, *Die Propheten*, 2e édit., t. III, p. 141.
Voir Buxtorf, *Lexicon talmudicum*, au mot אתבש, édit. Fi- , t. I, p. 131; S. Jérôme, *In Jer.*, XXV, 26, t. XXIV, col. 838-839.

prendre la série des lettres de l'alphabet en sens inve
et à mettre la dernière lettre à la place de la premièr
ou comme nous dirions en français, un *z* à la place d'
a, un *y* à la place d'un *b*, et ainsi de suite. Jérémie a
recours à ce moyen dans le chapitre XXV de ses propl
ties. Afin d'éviter de nommer en toutes lettres Babylor
il l'a désignée, en se servant de l'*atbasch*, par les m
šešak (Babel)[1]. Nous retrouvons le mot de *šešak* da
la prophétie contre Babylone[2] et de plus, par l'emp
du même procédé, les Chaldéens y figurent sous le n
de *lêb qamaï*[3], qui, par l'interversion des lettres de l'
phabet hébreu, correspond à *Casdîm* ou Chaldéens.
sont les trois seuls passages de l'Ancien Testament
les mots aient été transformés de cette manière. Com
la prophétie contre Babylone nous présente tous
caractères du style de Jérémie, cette dernière similitu
ne peut qu'en confirmer l'authenticité.

Faisons une dernière remarque. Contrairement à
qu'affirme M. Kuenen, que « l'auteur vivait évide
ment à Babylone, » il résulte de la prophétie mê
qu'elle a été écrite en Palestine. « En ces jours, dit
prophète, les fils d'Israël et de Juda viendront,...
tourneront *ici* leur face et ils viendront[4]. » Tout ce qu'
a allégué pour refuser à Jérémie la composition de
oracle porte donc à faux.

[1] Jér., XXV, 26.

[2] Jér., LI, 42. *Šešak* signifie « abaissement, chute. »

[3] Jér., LI, 1. *Lêb qamaï* signifie « le cœur de mes adversaires

[4] Jér., L, 4-5, הנה, *hénnâh*, « ici, » et non pas שמה, *šâmmâ*
« là ». Cf. LI, 50.

ARTICLE II.

LA LETTRE DE JÉRÉMIE AUX JUIFS EMMENÉS EN CAPTIVITÉ A BABYLONE.

la suite des Lamentations de Jérémie dans la ver- grecque des Septante, à la fin de la prophétie de ch dans la Vulgate[1], est placée une lettre de Jéré- dont l'original hébreu est perdu. Elle est adressée Juifs emmenés captifs à Babylone par Nabuchodo- r; elle a pour but de les prémunir contre les dangers lâtrie auxquels ils doivent être exposés en Chaldée, eur prouvant que les idoles ne sont point de véri- s dieux. D'après les rationalistes, cette Épître n'est l'œuvre de Jérémie. Elle ne l'est pas, d'abord, dit sche, « parce que, si elle l'était, il faudrait sup- r un original hébreu; or il est certain que si quel- n des écrits apocryphes a été composé en grec, c'est Épître[2]. » L'auteur de cet écrit doit être un Juif niste, vivant après Alexandre le Grand.

tte affirmation n'est pas fondée. La lettre de Jérémie, ré sa brièveté, renferme un nombre relativement

., VI.

. Fritzsche, *Handbuch zu dem Apokryphen*, t. I, p. 206.

considérable d'hébraïsmes et de phrases singulières ne s'expliquent bien que par un original hébreu : ainsi que l'auteur emploie fréquemment le futur au du présent, selon la coutume hébraïque, etc.[1].

La seconde objection contre l'authenticité de l'Ép de Jérémie, c'est une prétendue contradiction entre écrit et les prophéties certaines du prêtre d'Anatoth. T le monde sait que ce dernier avait annoncé que la tivité de Babylone durerait soixante-dix ans[2] ; or, l'au de la lettre dit qu'elle durera « autant que sept géné tions[3], » c'est-à-dire plus de deux cents ans, puisqu calcule que chaque génération équivaut en moyenn une durée de trente ans. Le même prophète ne pas s'être ainsi démenti lui-même, et celui qui assi une longueur si considérable à la captivité ne peut être le même que celui qui la réduisait à soixante-dix

Ce raisonnement serait concluant, s'il était établi le mot *dôr,* qui était certainement ici le mot origi exprimait en hébreu une durée déterminée, comm mot *genea* ou génération en grec[4] et dans l'histoire d'

[1] Voir divers exemples dans B. Welte, *Einleitung in die de rokanonischen Bücher*, p. 155-157.

[2] Jér., XXV, 11 ; XXIX, 10.

[3] Bar., VI, 2.

[4] Même en grec, γενεά ne marque pas toujours une durée de t ans. Suidas dit que, d'après Artémidore, ce mot marque une de sept ans. *Lexicon*, édit. Bernhardy, t. I, col. 1082 et la *ibid.* En latin, le mot correspondant, *ætas*, s'emploie pour sig une année, Virgile, *Georg.*, III, 190, et note de Servius, *in loc.* les Grecs et les Latins, ces mots n'ont jamais eu une valeur déterminée, comme l'a prouvé Bullet, dans ses *Réponses critiq* édit. de 1826, t. II, p. 172-174.

te[1]; mais il n'en est rien; *dôr* signifie un temps in-
miné; le nombre « sept » est aussi employé comme
ombre vague, de sorte que l'expression « sept gé-
ions » signifie un temps plus ou moins long. On
d'ailleurs remarquer que Jérémie seul pouvait s'ex-
er ainsi dans cette lettre, car la durée des soixante-
ns de la captivité était si connue[2] qu'un faussaire,
ant après coup, n'aurait pas manqué d'être précis
ce passage.

archéologie assyro-chaldéenne confirme d'ailleurs
e manière éclatante l'authenticité de l'Épître de Jé-
e. Cette lettre est pleine d'allusions à la religion,
mœurs et aux coutumes babyloniennes. Toutes ces
ures sont d'une exactitude parfaite. Un Juif helléni-
, outre qu'il n'aurait eu aucune raison de décrire
âtrie chaldéenne sous la domination macédonienne,
ait jamais pu le faire avec cette fidélité irréprocha-
Lorsque M. Layard découvrit à Nimroud les bas-
s qui représentaient les dieux indigènes, il en fut
mement frappé et il ne put s'empêcher de recon-
e combien sa découverte était favorable à l'authen-
de l'Épître de Jérémie[3]. Cette Épître est comme la
iption du spectacle qu'il avait sous les yeux. « Vous
à Babylone, dit le prophète, des dieux d'argent,

[1] odote, II, 142. Cf. *Thesaurus linguæ græcæ*, édit. Didot,
ol. 559-560.

[2] II Par., XXXVI, 21; Dan., IX, 2; Zach., VII, 5; I Esd., I, 1.

[3] The sculpture, therefore, appears to corroborate the authen-
c[y], and to illustrate the epistle. » A. Layard, *Nineveh and
ins*, t. II, p. 453.

d'or et de bois, portés sur les épaules[1]... On place
couronnes sur leur tête... On les revêt de vêtem
comme les hommes[2]... Et [le dieu] qui ne peut
mettre à mort celui qui l'offense tient un sceptre, com
s'il était le juge du pays. Il a aussi dans sa main dr

[1] Cf. Is., XLVI, 6-7. Voir Figure 146.

[2] Voir Figure 145 la reproduction des bas-reliefs de Malthaï
nous montrent les dieux assyro-chaldéens « revêtus de vêtem
comme les hommes. » Cf. V. Place, *Ninive*, t. II, p. 153, 160
Layard, *Nineveh*, t. I, p. 230-231 ; G. Perrot, *Histoire de l'art*,
p. 642. Malthaï est un village à vingt-cinq lieues environ de N
soul, dans une vallée qui est l'une des entrées naturelles du l
distan. Les bas-reliefs représentant les dieux sculptés sur le
sont à environ 300 mètres au dessus du niveau de la vallée.
figures sont plus grandes que nature. Nous les reproduisons en
registres, comme l'a fait M. Place, mais sur le rocher elle
forment qu'une seule ligne composée du même groupe divin, ré
trois fois. Le tableau commence en haut à gauche et le registr
férieur, qui doit se joindre à l'extrémité droite du registre supér
en donne la suite. La partie du milieu est celle qui a été le
gravement endommagée par le temps. Entre le quatrième et le
quième personnages en haut, à gauche, une partie des sculptu
été enlevée par une porte creusée dans le roc. Le groupe de dr
dans le registre inférieur, est le mieux conservé de tous. Nc
voyons les sept grands dieux ou les sept planètes, tournés ve
roi qui est placé en avant (et aussi en arrière pour la symétrie)
sont tous portés sur un animal ; on peut reconnaître le chien, le
taureau ailé et le cheval. Tous les dieux sont debout, exc
le second, probablement la déesse Istar, assise sur un trône
sont revêtus de vêtements magnifiques et la plupart tiennent
main un sceptre orné d'un anneau qui est un insigne divin.
ont aussi le glaive au côté, excepté la déesse assise. Le six
porte la foudre à la main. Cinq dieux sont barbus, le secon
le septième imberbes. Au-dessus de chaque tiare est une é
Ces bas-reliefs doivent dater à peu près de l'époque de Se
chérib.

145. — Dieux assyriens. Bas-relief de Malthaï.

épée et une hache [1]. » Qu'on jette les yeux sur la
re 146 [2]. La description peut-elle être plus exacte?
est certain, dit M. Ménant, que la description des
ités qui sont désignées dans le livre de Baruch est
e exactitude telle que nous pouvons facilement les
nnaître sur les monuments antiques... Lorsque [Jé-
ie] parle des matières précieuses qui entraient dans
mposition des statues des dieux, nous savons, par
mple, que l'or et l'argent n'étaient pas épargnés pour
ieux usage, et si le prophète nous signale [3] les dé-
ations qui pouvaient avoir lieu, nous avons à l'ap-
un document des archives du palais d'Assurbanipal
natisant l'infidélité d'un haut fonctionnaire : il avait
bé dix talents d'or qui lui avaient été confiés pour
ction de la statue d'une divinité. Si le prophète fait
sion aux ornements dont les statues des dieux étaient
gées, nous avons encore à l'appui des textes d'une
ine assyrienne. Un certain nombre de documents
ro-chaldéens nous apprennent que les statues de
re ou de métal placées dans les sanctuaires des tem-
et représentant les grands dieux étaient couvertes
êtements enrichis d'ornements d'or, d'argent et de
res précieuses. Ces vêtements étaient donnés par la

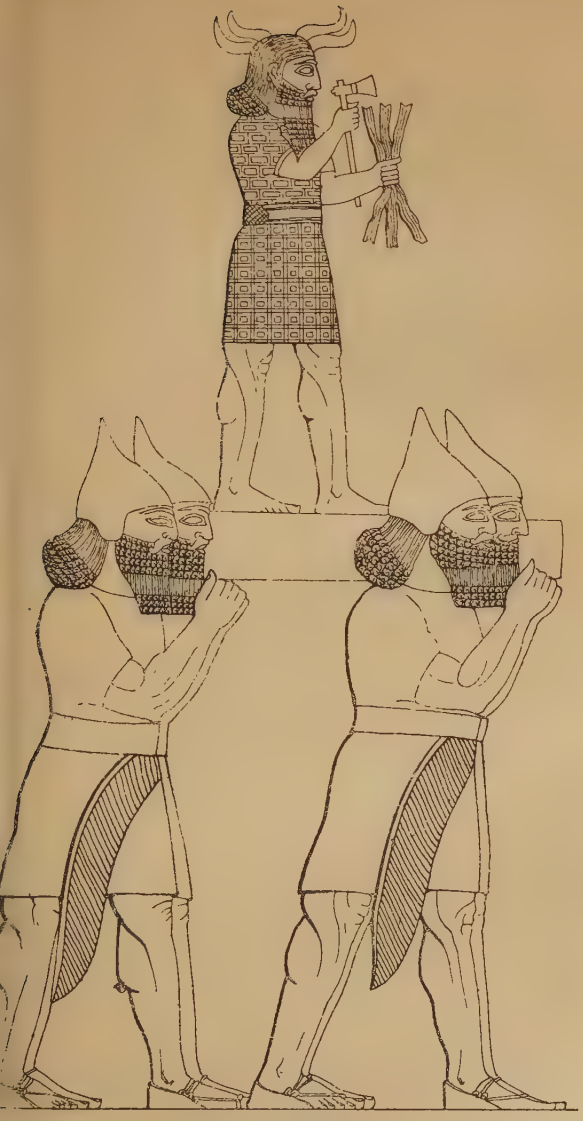
Baruch, VI, 3, 9, 10, 13-14. Nous traduisons sur le grec ; la
ate présente quelques différences.
Figure 146, p. 149. D'après A. Layard, *Monuments of Nineveh*,
rie, pl. 65. Le dieu Bel, debout, coiffé de deux paires de
s, portant une hache de la main droite et tenant la foudre
la main gauche. Bas-relief de Nimroud. — Pour le sceptre
parle Jérémie, voir la Figure 145.
Bar., VI, 9.

piété des fidèles; quelques-uns étaient dus à la géné
sité des rois. Un fragment d'une des nombreuses
blettes d'Assurbanipal... nous renseigne suffisamm
malgré son état de mutilation, sur la richesse de ces
nements... Dans la seconde colonne de la tablette,
lit ainsi le détail des ornements : « J'ai donné qua
« talents... pour le vêtement du dieu Marduk et d
« déesse Zarpanit : j'ai revêtu Marduk et Zarpanit d
« grand vêtement, d'un vêtement d'or. J'ai donné pou
« statue de Marduk et de Zarpanit du marbre de
« rient,... dix pierres précieuses dont la renommée
« grande. J'ai orné les vêtements d'étoffes de le
« grandes Divinités, les tiares aux cornes élevées,
« tiares de la puissance[1], les insignes de leur divin
« pour compléter leur costume[2]. » Suivant les par
du prophète[3], ces ornements étaient donnés aux id

[1] Voir Figure 149, p. 153, la tiare divine entourée de co
placée sur la tête d'un dieu sculpté sur un rocher de Bavian, d'
A. Layard, *Monuments*, 2e série, pl. 51. Bavian est un village à d
lieues environ de Mossoul, au pied de l'une des premières ch
du Kurdistan. A l'entrée d'une étroite vallée voisine, Sennaché
fait graver sur le roc, entre autres sujets, celui que nous re
duisons ici. Il remplit un cadre de 9 m. 12 de large sur 8 m. 5
haut. Il est assez bien conservé, sauf dans les parties qui on
brisées pour creuser des portes conduisant à des chambres tai
dans le roc. Deux dieux portés sur des animaux qui ressemble
des chiens sont reconnaissables à leur tiare cylindrique et à
sceptre. Une des têtes a disparu. Le dieu de gauche tient da
main droite un poisson, ce qui indique sans doute qu'il est le
poisson, Anou ou Oannès. Sennachérib s'est fait représenter de
derrière chacun des dieux, dans la pose de l'adoration.

[2] *Cuneiform Inscriptions of western Asia*, t. II, pl. 382.

[3] Baruch, VI, 8.



146. — Le dieu Bel.

me à une fille qui aime à se parer. Or Hésychius un passage de Bérose où il est question d'une prê- se du nom de Sarachéro, qui pare la déesse Hé- Il y avait donc là une émonie particulière. Cette émonie est représentée un grand nombre de cy- res assyro-chaldéens. Le sée du Louvre en pos- e un certain nombre...

147. — Cylindre assyrien.

is citerons, par exemple, les numéros 447 et 448 représentent deux épisodes de la toilette d'une sse[2]...

Hésychius, *Lexicon*, édit. Schmidt, 5 in-4°, Iéna, 1858-1868, , part. I, p. 10 : Σαραχηρώ· παρὰ Βηρώσῳ ἡ κοσμήτρια τῆς Ἥρας. Cf. Lenormant, *Essai de commentaire des Fragments cosmogoni- de Bérose*, p. 440.

Voir Figure 147 (n° 447) et 148 (n° 448). Le premier cylin- en agate rouge et blanche, long de 3 centimètres, représente déesse, probablement Istar, assise sur un siège à pieds droits, de moulures. Elle a les pieds posés sur un escabeau et tient miroir de la main droite. Devant elle, une femme, debout, porte coupe de la main droite et une pièce d'étoffe de la gauche. rière le siège, une femme, debout, agite un flabellum carré. — ylindre de la Figure 148 est en agate rouge veinée. La déesse, e sur un siège à dossier très élevé, est coiffée d'une tiare co- munie de petites cornes et surmontée d'un astre. Elle tient miroir comme dans la Figure 147. Devant elle, une femme, out, lui présente un voile en faisant le geste de l'invocation. rière elle est l'arbre sacré. — Ces cylindres ne portent plus, au ée du Louvre, leurs numéros anciens 447 et 448; ils n'en ont ement aucun. Les Figures 147 et 148 ont été dessinées par abbé Douillard sur le moulage des originaux.

» Un passage du livre de Baruch[1] a déjà été r
proché d'une cérémonie qui nous est transmise
Hérodote... Lorsque le prophète parle de ces femr
environnées de cordes qui font l'objet de la convoi
des passants, il est certain qu'il fait allusion à la c
tume... décrite par Hérodote[2]...

» Nous n'avons relevé dans le livre de Baruch que

148. — Autre cylindre assyrien.

constatations pour ainsi dire
térielles. Il nous a paru évid
que les indications de Jéré
reposaient sur des observati
personnelles[3]. Le prophète a
sous les yeux les images q
décrivait; les cérémonies a
quelles il se référait étaient
cérémonies [dont devaient être bientôt témoins ceu
qui il écrivait]... Les découvertes modernes nous
permis de reconstituer le cadre au milieu duquel tou
ces scènes pouvaient se passer et la parole du proph
y trouve immédiatement son application[4], » en mé
temps que la preuve de son authenticité.

[1] Baruch, VI, 42-43.

[2] Hérodote, I, 199. Sur les femmes liées avec des cordes, do
est question dans Baruch, VI, 42, voir *Mélanges bibliques*, 2e é
p. 410.

[3] D'après certains commentateurs, Jérémie avait visité Baby
et caché réellement sa ceinture dans le trou d'une pierre près
fleuve de l'Euphrate. Jér., XIII, 4-7. D'après d'autres, cet épisod
s'était passé qu'en vision. Quoi qu'il en soit, le prophète était
faitement renseigné sur la religion babylonienne.

[4] J. Ménant, *Babylone et la Chaldée*, 1875, p. 232-239.

149. — Dieux sculptés sur le rocher de Bavian.

CHAPITRE II.

BARUCH.

La prophétie de Baruch ne nous est parvenue qu'en ec. Elle est rejetée comme apocryphe par tous les otestants. Luther le premier en a parlé avec mépris. Très pauvre est ce livre qui porte le nom du bon aruch, dit-il; il n'est pas croyable que le serviteur de rémie, qui s'appelait aussi Baruch, n'eût pas un es-it plus large et plus ouvert que ce Baruch[1]. » Eichhorn dit à son tour : « Le livre de Baruch est une de ces ombreuses et malheureuses fictions, comme les aimaient articulièrement les Hellénistes, qui les fabriquaient en enant pour point de départ un fait quelconque ou une eille légende, mais sans goût, sans connaissance de ce i convenait aux temps où on les plaçait et au carac-re de ceux au nom desquels on parlait[2]. » Ce que eerl résume en disant : « Cet écrit est une invention un menteur ignorant[3]. »

Plusieurs protestants moins fanatiques ne peuvent

[1] Dans Keerl, *Die Apokryphen*, p. 67.
[2] Eichhorn, *Einleitung in die Apokryphen*, p. 386.
[3] Keerl, *Die Apokryphen*, p. 69. Voir H. Reusch, *Erklärung des ...ches Baruch*, in-8°, Fribourg en Brisgau, 1853, p. 57.

méconnaître combien ces accusations sont fausses
quelques-uns font même l'éloge du livre de Baruc
tout en niant son authenticité. « Tandis que les cath
liques ont accepté ce livre comme canonique, dit Fri
sche, les protestants l'ont rangé avec raison parmi
apocryphes, mais ces derniers n'en ont pas fait
général jusqu'à nos jours assez d'estime[1]. » « Ce pe
livre, dit Ewald, n'est nullement un indigne écho d
anciennes voix prophétiques; il contient au contra
beaucoup de fortes conceptions dans l'esprit de l'an
quité et il a sur la loi des vues originales[2]. »

Ce n'est pas assez cependant de reconnaître le mér
du livre de Baruch; il faut, de plus, en admettre l'a
thenticité. Rien, dans son contenu, ne s'y oppose. «
trouve que les trois morceaux de Baruch[3], dit un h
torien juif, Herzfeld, sont dignes d'être mis à côté d
meilleures productions du temps de la captivité; il
très invraisemblable qu'un écrivain qui aurait vécu
siècle plus tard eût pu décrire la situation avec tant
vivacité et de convenance... Il n'y a absolument ri
dans ces trois morceaux qui indique le moins du mon
une date postérieure[4]. »

Les objections qu'on cherche à faire valoir cont
l'authenticité du livre de Baruch sont sans fondemer
La première, soulevée seulement par quelques cri

[1] O. Fritzsche, *Handbuch zu den Apokryphen*, t. I, p. 174.
[2] H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israels*, t. IV, 2e édit., 18
p. 232.
[3] Bar., I, 15-V, 9.
[4] L. Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israels*, 1847, p. 318.

es, comme Keil et Hävernick, c'est qu'il aurait été
t originairement en grec et par conséquent longtemps
s Baruch. L'objection est si évidemment fausse que,
près Fritzsche et Schürer, les trois premiers chapi-
[1], d'après de Wette, Ewald, Kneucker et autres, le
e tout entier, a été écrit primitivement en hébreu.
gène a connu ce texte original sémitique[2]. Théodo-
n l'a traduit. Jusque dans la version grecque des
otante, les idiotismes sémitiques sont si visibles que
rationaliste Davidson s'est moqué justement des vains
rts de Keil et d'Hävernick pour les nier. La construc-
n de la phrase est hébraïque et non grecque, les diffé-
ts membres étant reliés entre eux simplement par la
jonction *et*. Beaucoup de locutions ne sont pas d'ori-
e hellénique, par exemple : « Nous déposons notre
éricorde devant votre face[3]. » « Devant votre face »
un idiotisme hébreu, et « notre miséricorde[4] » si-
fie notre prière, parce que le mot original corres-
ndant était probablement *ṭeḥinnâh*, qui a le double
s de miséricorde et de prière. Dans plusieurs en-
its, nous lisons « opérer, » au lieu de « servir » les
x dieux ou le roi de Babylone, parce que *ʿâbad*

Bar., I, 1-III, 8.
Origène distingua, dans ses Hexaples, la traduction grecque de
h par des obèles et des astérisques, ce qu'il ne put faire qu'en
le texte hébreu sous les yeux. — Le texte syro-hexaplaire de
note trois fois : « Ceci n'est pas dans l'hébreu. » Ceriani,
umenta sacra et profana, I, 1, p. 15, 138, etc.
Bar., II, 19.
Λεὸν ἡμῶν. תחנה, *ṭeḥinnâh*.

signifie tout à la fois opérer et servir[1]. Ailleurs, le t
ducteur parle du « sac de la prière, » quand il dev
dire « le sac de l'affliction[2], » c'est-à-dire le vêtem
qu'on portait en signe d'affliction. Le mot *ʿénût* q
traduit par *déêsis*, comme dans les Psaumes, sign
en effet affliction[3]. « Les marchands de Merrha
désignent « les marchands de Madian, » parce qu
traducteur a pris un *d* pour un *r*, à cause de la ress
blance de ces deux lettres dans l'écriture hébraïque, et

La seconde objection contre l'authenticité du l
de Baruch est tirée des faits suivants. Il y est rac
que ce prophète se rendit à Babylone cinq ans aprè
ruine de Jérusalem et qu'il lut ses prophéties dev
Jéchonias, roi de Juda. On soutient que ces détails
sauraient être historiques. Rien cependant ne démo
qu'ils soient faux; aussi plusieurs adversaires de
ruch ont-ils renoncé à s'en servir contre lui. Baru
qui était secrétaire de Jérémie, suivit son maître
Égypte, la première ou la seconde année après la
truction du temple (vers 584). Trois ou quatre
après, il se rendit à Babylone pour consoler et exho
les captifs. Là, rien ne lui fut plus facile que de lire
oracles devant Jéchonias, qui n'était pas enfermé co

[1] Ἐργάζεσθαι = עבד, *ʿâbad*. Bar., I, 22; II, 21, 22, 24.

[2] Bar., IV, 20, σάκκος τῆς δεήσεως.

[3] Voir Ps. XXII (Vulg., XXI), 25; Schleusner, *Novus thesaurus*
II, p. 55. ענות, *ʿénût*.

[4] Baruch, III, 23.

[5] On peut voir d'autres exemples en grand nombre dans
Reusch, *Erklärung des Buches Baruch*, p. 73-77; B. Welte,
leitung in die deuterokanonischen Bücher, p. 135-138.

sont chez nous les prisonniers, mais qui jouissait ne liberté relative [1].

Une preuve incontestable que le livre de Baruch est ocryphe, continuent les ennemis de son authenticité, st qu'il nomme Joakim comme grand prêtre des ifs, la 5e année après la ruine de Jérusalem (581) [2]. , « la 5e année après la prise de Jérusalem, le grand être était Josédec, » dit Bertholdt, ou bien Saraïas, mme le veut Keerl [3].

Que ce fût Josédec ou Saraïas, peu nous importe. Le xte ne dit point que Joakim fut pontife : il l'appelle mplement prêtre. S'il est spécialement nommé, c'est rce qu'il était un personnage plus important que les tres, mais il ne s'ensuit point qu'il eût les honneurs pontificat. Au moment de la ruine de la capitale de da, le grand prêtre était Saraïas; il fut tué à Rébla- a [4]. Son fils, Josédec, qui aurait dû lui succéder, fut nsporté à Babylone [5]. Les captifs ne pouvaient donc voyer à Jérusalem des secours à Josédec, mais ils uvaient facilement, comme le texte le porte, les en- yer à Joakim, qui était, d'après sa généalogie [6], un

[1] Les prisonniers en Orient ne sont pas toujours reclus comme le sont parmi nous. J'ai vu circuler des prisonniers avec leurs ânes dans les rues d'Alexandrie et dans les environs du Caire. Ou n'empêche de converser avec eux.

[2] Bar., I, 7.

[3] Bertholdt, *Einleitung*, t. IV, p. 1747 ; Keerl, *Die Apokryphen*, 68.

[4] Jér., LII, 24-27.

[5] I. Par., V, 41 (Vulg., VI, 15).

[6] Voir Bar., I, 7, comparé avec I Par., VI, 13-15 (Hébreu, V, 39 40).

proche parent de Josédec et le remplaçait sans dou
dans la capitale [1].

On objecte de plus contre l'authenticité du livre
Baruch deux indications historiques qu'il renferme, s
voir que les Juifs offraient à Jérusalem, au moment
écrivit ce prophète, « des sacrifices sur l'autel du Se
gneur [2], » et qu'on lisait sa prophétie « aux jours de fê
dans la maison du Seigneur. » A cette date, assure-t-o
il n'y avait ni autel ni maison du Seigneur. Ce n'e
donc qu'un faussaire qui a pu imaginer de si grossie
anachronismes.

Sur le premier point, on peut accorder que l'autel d
vrai Dieu fut détruit, lors de la ruine du temple, par l
troupes de Nabuchodonosor, parce que cette destructio
est très vraisemblable, quoiqu'elle ne soit mentionn
nulle part; mais, il n'est guère permis d'en douter, l
prêtres reconstruisirent immédiatement l'autel pour offr
à Dieu les sacrifices prescrits par la loi : rien n'était plu
aisé, car il ne faut pas oublier que les sacrifices se fa
saient en plein air, au milieu d'une cour; il suffisait dor
d'un travail peu considérable pour rétablir l'autel de
holocaustes.

Dès lors que les victimes étaient régulièrement immo
lées en l'honneur du vrai Dieu, — et c'est là la répons
à la seconde partie de la difficulté, — les Juifs se réu
nissaient naturellement aux jours de fête dans les parv
du temple, comme ils avaient coutume de le faire aupa

[1] Voir H. Reusch, *Baruch*, p. 31-32.
[2] Bar., I, 10.

ant, et là on pouvait lire le livre envoyé de Babylone
les captifs. Ce lieu de réunion est appelé « la mai-
» ou « le temple du Seigneur, » comme traduit la
gate, parce que c'était le nom qu'on avait coutume
donner à cette partie du mont Moriah où Salomon
it bâti le temple. Mais il ne suit nullement de cette
ression que « la maison, » l'édifice qu'on appelait
s le sens strict « la maison du Seigneur » fût encore
out. La preuve que ces mots sont employés ici dans
r sens large, c'est que les cérémonies publiques ne
faisaient jamais dans la maison même; on n'y pouvait
lire au peuple, car le peuple n'y entrait en aucun
; la lecture des prophéties ne pouvait se faire que dans
cours extérieures, qui portaient le nom de temple
par extension de maison de Dieu, parce que c'est
qu'on immolait les victimes. Les cours ne cessèrent
ais d'exister et, par conséquent, on pouvait s'y réu-
la cinquième année de la ruine de Jérusalem comme
nt la campagne de Nabuchodonosor. Nous avons du
te une preuve formelle de l'oblation des sacrifices
s cette époque dans Jérémie, qui emploie les mêmes
ressions que Baruch. Il raconte en effet qu'après la
truction du temple, quatre-vingts hommes de Sichem,
Silo et de Samarie vinrent à Jérusalem, apportant des
andes et de l'encens « pour les offrir dans la maison
Seigneur[1]. » Ce passage est concluant, Aucune des
icultés qu'on allègue contre le livre de Baruch n'au-
se donc à en révoquer en doute l'authenticité.

1. Jer., XLI, 5. Voir aussi I Esd., II, 68; III, 2, 3, 6.

SECTION III.

ÉZÉCHIEL.

CHAPITRE PREMIER.

AUTHENTICITÉ D'ÉZÉCHIEL.

L'authenticité des prophéties d'Ézéchiel est universellement admise : « Il n'est pas douteux, dit de Wette, qu'Ézéchiel, qui parle presque toujours à la première personne, n'ait écrit lui-même ses prophéties [1]. » « Le livre d'Ézéchiel, dit Gesenius, est du petit nombre de ceux qui, du commencement à la fin, offrent une telle unité de style et de diction que cela seul suffit pour écarter tout soupçon d'interpolation dans aucune de ses parties [2]. » « Quant au livre d'Ézéchiel, dit M. Nöldeke, il est dans ses parties essentielles tel qu'il est sorti des mains du prophète [3]. » « Rien absolument, dit M. Kue-

[1] De Wette, *Lehrbuch der Einleitung in die Bücher des alten Testamentes*, § 224, 6e édit., Berlin, 1845, p. 344.
[2] W. Gesenius, *Geschichte der hebräischen Sprache*, p. 35.
[3] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 315.

nen, n'empêche qu'Ézéchiel ne se soit chargé lui-mê
de rédiger son livre de prophéties. D'un bout à l'aut
le livre est parfaitement authentique et les divers fra
ments s'y suivent dans un ordre simple et naturel [1]
« L'ordre dans lequel ces morceaux sont arrangés es
simple et si naturel, et accuse un plan si bien conçu
si facile à découvrir qu'on est porté à croire, dit à s
tour M. Reuss, que cet arrangement est dû à l'aute
lui-même [2]. »

Sans doute, si la critique négative est plus accomm
dante pour Ézéchiel que pour les autres prophètes, c'
parce qu'elle ne rencontre dans son livre aucun récit
miracles et qu'elle croit pouvoir expliquer par des p
visions ou par des artifices littéraires les prédictions q
renferme. Elle prétend même que l'étude d'Ézéchie
été négligée par les croyants, parce qu'il ne satisfait p
leur goût pour les rapprochements mystiques. « A to
égards, il mérite d'être connu de plus près, dit M. Reu
Par un singulier caprice des études appliquées à la l
térature et à la religion des Israélites, il l'est beauco
moins que ses collègues; probablement parce que
commentateurs chrétiens ont moins trouvé chez lui q
chez les autres ce qu'ils cherchaient de préférence da
les textes hébreux : des rapports directs, vrais ou p
tendus, avec les faits et les idées de l'Évangile [3]. »

La vérité, c'est que l'étude et l'explication d'Ézéch
n'ont été négligées ni par les Pères ni par les docteu

[1] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 3
[2] Ed. Reuss, *Les Prophètes*, t. II, p. 6.
[3] Ed. Reuss, *Les Prophètes*, t. II, p. 6.

'Église, mais Isaïe, par exemple, a attiré davantage
· attention, parce que le premier des grands pro-
ies est en quelque sorte, comme on l'a dit avec rai-
, l'Évangéliste de l'Ancien Testament. La mission
échiel, de même que celle de Jérémie, se rapportait
, exclusivement à ses contemporains, qu'ils étaient
rgés l'un et l'autre de consoler et de soutenir dans
tribulations de la captivité [1], tandis que celle d'Isaïe
)rassait tous les temps. Du reste, ils ont tous été
lement prophètes et au même titre, recevant les uns
es autres des révélations surnaturelles. Sur ce der-
· point, les rationalistes refusent le don de Dieu à
chiel comme aux autres, mais c'est de parti pris et
s pouvoir en donner d'autre preuve que l'impossibi-
prétendue du surnaturel. Voici ce que dit M. Reuss
e sujet :

ous savons d'une manière générale la date de son livre
Ézéchiel], ou plutôt les dates de plusieurs des fragments
le composent... Il y a cependant une réserve à faire au
t de ces données chronologiques; non pas précisément en
qu'elles doivent servir à déterminer d'une manière gé-
ale l'époque du prophète, mais bien en tant qu'on en
drait conclure que celui-ci a su, pour ainsi dire, jour
jour, sur les rives du Kebar, ce qui se passait au pied
la montagne des Oliviers. Il est vrai qu'il y a des pas-
es qui se prêtent à une pareille interprétation, qui sem-
nt même l'exiger : mais nous estimons que des rappro-

[1] Voir *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 345 et suiv.

chements de ce genre, qui indiquent, pour la compositi
de tel morceau relatif à un événement qui se passe en Jud
le jour même où cet événement s'est produit à plus de c
lieues de distance, appartiennent à la fiction poétique. No
verrons bientôt que de toutes les facultés de l'esprit, l'in
gination est celle qu'Ézéchiel met le plus à contribution da
ses écrits[1].

Le prophète qui a décrit les mystérieux Chérubins
la vision des ossements desséchés avait sans doute u
imagination puissante, mais ce qu'il décrit, Dieu le
avait montré. Il n'est pas permis d'altérer le sens de s
paroles; elles « exigent » qu'on les prenne dans un se
prophétique; il suffit de les lire pour s'en convaincre
ses contemporains ne l'auraient pas regardé comme
grand prophète, si ses prédictions n'avaient été qu'u
« fiction poétique. » Jamais les Anglais qui vivaient
temps de Milton n'eurent l'idée de le prendre pour pr
phète, parce qu'il faisait prédire à Adam, par un artif
poétique, les principaux événements qui devaient ar
ver à sa race jusqu'à l'époque où le poète écrivait
Paradis Perdu. Aucun homme sans préjugés ne pour
lire les prophéties d'Ézéchiel sans se convaincre que
lui qui les a rédigées se croyait réellement prophète.

[1] Ed. Reuss, *Les Prophètes*, t. II, p. 4-5.

CHAPITRE II.

OBJECTIONS CONTRE LES PROPHÉTIES D'ÉZÉCHIEL.

Les rationalistes ne formulent point d'ailleurs d'objec-
ns de détail contre les oracles d'Ézéchiel, mais les
rédules du siècle dernier l'ont souvent pris à parti et
rs sarcasmes contre ce prophète sont si connus qu'il
nécessaire d'en dire quelques mots. Nous avons déjà
, dans l'histoire des attaques contre la Bible, que
dal jugeait inacceptable une partie des récits contenus
ns le livre de ce prophète, parce qu'ils renferment
commandements indignes de Dieu ou d'une exécu-
n impossible, tels que, par exemple, l'ordre de des-
er Jérusalem sur une tablette d'argile pour en figurer
iège[1]. Une brique retrouvée à Babylone et représen-
t le plan de cette ville, traversée par l'Euphrate, a
ntré que le fait était non seulement possible, mais
t à fait conforme aux usages de la Chaldée[2].
Les plaisanteries du même incrédule anglais, renouve-
avec de longs développements par Voltaire[3], sur ce

Voir t. II, p. 134-135.
Voir Figure 30, t. II, p. 135, reproduisant la partie qui reste de
lan de Babylone.
Voir t. II, p. 135, 283-285.

qu'on a appelé le déjeuner d'Ézéchiel[1], afin de montr
que le commandement fait au prophète était indigne
la divinité, sont d'une insigne mauvaise foi ou accuse
une grande ignorance des coutumes de l'Orient. Lor
que Dieu prescrit à son prophète de se servir d'excr
ments humains desséchés, en guise de combustible po
faire du feu, afin de marquer la pénurie extrême
laquelle on sera réduit, et que, à cause de la répugnan
que témoigne Ézéchiel, il lui permet d'y substituer d
excréments de bœuf, cette conduite de Dieu peut no
surprendre, mais elle n'étonne aucunement les Orie
taux qui ont la coutume de préparer tous les jours le
pain avec ce combustible. En Égypte, aux environs
Caire, à Hubbah, et au Caire même, j'ai vu des femm
pétrir, avec un peu de terre et de la paille, de la fien
de vache, sous forme de galettes rondes, destinées
tenir la place du bois qui est très rare. A Nazareth, j'
vu également des femmes piétiner la fiente de vac
dans le même but et un four qu'on chauffait avec
même combustible pour y cuire le pain. Rien n'est pl
commun que cet usage dans une grande partie de l'Asi
Dans l'Inde, il a même une sorte de caractère sacré.

« Pour construire un bûcher [funéraire dans l'In
méridionale], on dispose au fond de la petite cavi
[creusée préalablement] et sur toute sa longueur, u
série de bûchettes de bois (bois de sandal pour l
riches Hindous), rangées transversalement, que l'
recouvre d'une couche de *bouses* (de bœuf ou de vache

[1] Ezech., IV, 9-15.

aties et desséchées; c'est le meilleur combustible ; il
en outre sacré, c'est le *purificateur* par excellence.
femmes hindoues sont chargées de sa récolte, et
gré les nombreux bijoux et les riches vêtements qui
recouvrent, elles ne craignent pas de le ramasser
s les rues et sur les routes, et après l'avoir roulé
s la poussière, elles le portent majestueusement dans
s mains jusqu'à leurs habitations, sur les murs des-
lles elles l'aplatissent pour le faire sécher au soleil.
plupart des cases indiennes possèdent cet ornement
n nouveau genre[1]. »

u mois d'avril 1888, j'ai vu à Tarse, la patrie de saint
l, un grand nombre de murs plaqués, d'une manière
logue, de bouses de vache qu'on fait ainsi sécher
r l'utiliser ensuite comme combustible[2]. Les usages
ux expliquent donc bien naturellement « le déjeuner
zéchiel[3]. »

n a cherché aussi à tourner en ridicule l'ordre
né à Ézéchiel de manger un livre[4], de dormir 390
s sur le côté gauche et 40 jours sur le côté droit[5], de
énager tous les meubles de sa maison pendant le
et d'en sortir lui-même le soir par un trou percé

. Philaire, *La crémation dans l'Inde méridionale*, dans *La Na-*
, 1885, II, p. 100-101.

ilet a cité tout au long, dans ses *Réponses critiques*, t. II,
ne 1826, p. 176-184, plusieurs voyageurs qui rapportent des
s semblables. Voir aussi *Manuel biblique*, 7e édit., n° 1030, t. II,
6.

zéch., IV, 12-15.

zech., IV, 4-6.

zech., XII, 3-7.

dans la muraille[1] ; mais ce sont là des symboles et
prophéties d'action, destinés à frapper plus forteme
que de simples paroles l'imagination de la multitu
Rien n'oblige d'ailleurs de les prendre rigoureuseme
au pied de la lettre, en particulier la manducation
livre. Beaucoup de commentateurs croient que tout c
n'eut lieu qu'en vision. « [Ézéchiel], dit M. Kuenen
souvent recours à des tableaux ou à des actes symb
ques qui sont ordinairement en rapport avec les visi
prophétiques dont il nous fait part. Ces actes symb
ques sont pour la plupart de telle nature que le proph
ne peut guère être censé les avoir réellement acco
plis[2]. » Les interprètes catholiques ne pensent pas aut
ment.

[1] Sur l'objection de Voltaire tirée d'Ézéchiel, XXXIX, 17-20,
ce que nous avons dit, t. II, p. 278-281.

[2] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p.

SECTION IV.

DANIEL.

CHAPITRE PREMIER.

ATTAQUES DES RATIONALISTES CONTRE LES PROPHÉTIES DE DANIEL.

es critiques rationalistes rejettent d'un commun ac- l'authenticité du livre de Daniel[1]. Il renferme des dictions très circonstanciées; il ne peut donc avoir composé, d'après eux, que *post eventum,* lorsque événements dont il parle étaient déjà accomplis. utons M. Kuenen :

auteur du livre de Daniel ne voit pas plus loin que la t d'Antiochus Épiphane, événement... qui selon lui cide avec la venue du Messie. Ce résultat exégétique permet d'arriver à une conclusion certaine sur la date ivre de Daniel. Et d'abord, les divers faits que nous ons de signaler sont absolument incompatibles avec l'hy-

[1] Le livre de Daniel a été attaqué dès le troisième siècle par Por- e. Voir l'exposé que nous avons fait de ces attaques, t. I, 2-176.

pothèse traditionnelle qui maintient l'authenticité de
livre... Si l'auteur est Daniel, il n'a pu connaître l'ave
que grâce à une révélation directe de Dieu; mais dès lo
les erreurs où il tombe doivent nécessairement être attribué
à la même source, conséquence fatale à laquelle on ne pe
échapper qu'en ayant recours à des hypothèses gratuites
à des explications forcées. Souvent l'auteur ignore ou conn
mal les événements contemporains ou à peu près conte
porains de l'époque de Daniel. L'hypothèse traditionne
pourra-t-elle jamais espérer rendre compte d'un phénomè
si surprenant pour elle? — Nous ne sommes heureuseme
pas obligés de nous contenter de ce résultat purement né
tif. En résumant les faits..., nous verrons que la date
livre se révèle d'elle-même. L'auteur connaît à merveille
principaux événements du règne d'Antiochus Épiphane (1
163 avant J.-C.), pour autant du moins que ceux-ci conc
nent la Palestine; le culte du temple a déjà été interromp
le petit autel idolâtre a été établi (25 chisleu 167 avant J.-C
le commencement de la révolte des Maccabées (166 av
J.-C.) est pour l'auteur un fait encore récent; en revanch
Judas Maccabée n'a pas encore remporté sa victoire
Lysias (164 avant J.-C.)[1]; le rétablissement du culte dan
temple (le 25 chisleu de l'an 164) n'a pas encore eu lieu. C
faut-il en conclure, sinon que le livre de Daniel a dû ê
écrit en l'an 165 avant J.-C.[2]?

[1] « Voir ch. xi, 34; après cette défaite on aurait pu dire dif
lement du parti de Juda qu'il n'était *qu'un petit secours* pou
pieux Israélites. En 165 avant J.-C., cette expression se compr
bien mieux. » — Il faut convenir que les rationalistes se conten
de bien peu de chose pour établir leurs dates.

[2] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. I
553-555 Voir un langage semblable dans Reuss, *Daniel*, p. 227

elle est donc l'argumentation des rationalistes. L'au- du livre de Daniel est inexactement renseigné sur oque où a vécu le personnage de ce nom; il lui est r postérieur. Au contraire, il est parfaitement au ant des événements qui signalèrent les commence- ts de la guerre de l'indépendance sous les Macha- ; donc il a vécu à cette époque. C'est le raisonne- t que nous rencontrons toujours sous la plume des édules : la prophétie est impossible : par conséquent oi-disant prédictions qui annoncent des faits histo- es ont été écrites seulement lorsque ces faits étaient accomplis.

ans le cas présent, nous reconnaissons que Daniel a connu l'histoire des Machabées, parce que Dieu la révélée, mais nous affirmons qu'il n'a pas moins tement connu et décrit l'histoire de son temps, celle abuchodonosor et de la chute de Babylone sous les s de Cyrus. La Providence, pour justifier son pro- e, a permis que l'assyriologie, pendant ces der- s années, ressuscitât un passé lointain, afin de rer à tous les yeux l'exactitude des tableaux con- dans le livre de Daniel. Grâce aux découvertes c-chaldéennes, nous pouvons démontrer mainte- que les prétendues erreurs de ce prophète n'é- que les erreurs de ses critiques. L'ignorance seule lui reprocher aujourd'hui de manquer à la vérité ique. La critique négative a la prétention de ne qu'au nom de la science et, parmi ses adeptes, ss, les Kuenen, qui se font une spécialité de la des Écritures, ne connaissent pas les décou-

vertes modernes qui justifient d'une manière si éc
tante la véracité de Daniel! Même les assyriologu
imbus de rationalisme se gardent bien de répéter
objections que répètent encore les autres incrédules
ceux qui ne nient point le surnaturel rendent homm
à l'exactitude des descriptions du prophète.

Le livre de Daniel se divise en deux parties. Les
premiers chapitres sont historiques et consacrés au r
d'événements divers. Les six chapitres suivants ren
ment des visions prophétiques[2]. Un appendice en gr
formant deux chapitres, raconte l'histoire de Susann
celle de Bel et du dragon. Voici ce que dit M. Fran
Lenormant sur les six premiers chapitres de Dani
« Je dois avouer qu'une partie des arguments invoq
par Corrodi, Eichhorn, Jahn, Gesenius, de Wette, I
gerke, Ewald et Hitzig [contre le livre de Daniel] m
paru longtemps irréfutés. J'acceptais leur opinion e
l'ai même imprimé[3]... Des raisons uniquement et p
ment scientifiques... m'ont amené à changer d'opini

[1] Voir, par exemple, l'édition de l'*Einleitung* de L. de W
donnée par M. Schrader, p. 494.

[2] Bertholdt attribuait le livre de Daniel à neuf auteurs
rents, *Einleitung*, p. 1543 et suiv. Aujourd'hui, la critique né
elle-même reconnaît l'unité de composition de ces deux pa
quoique certains chapitres soient en hébreu et d'autres en ara
et quoique l'auteur parle tantôt à la troisième et tantôt à l
mière personne. Ed. Reuss, *Littérature politique et polém*
Daniel, p. 211-212. Il conclut, p. 212 : « L'ouvrage entier es
même main. » Kuenen s'exprime d'une façon semblable, *H*
critique de l'Ancien Testament, t. II, p. 519.

[3] Dans le *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 1869,
p. 243.

à en revenir aux données de la tradition... Ma con-tion nouvelle s'est formée sur l'étude des textes cu-iformes, dont le contrôle avait manqué pour le ju-ment, qu'il y a maintenant, je crois, nécessité de viser... Plus je lis et je relis le livre de Daniel, en le mparant aux données des textes cunéiformes, plus je is frappé de la vérité du tableau que les six premiers apitres tracent de la cour de Babylone et des idées éciales au temps de Nabuchodonosor; plus je suis nétré de la conviction qu'ils ont été écrits à Babylone ême et dans un temps encore rapproché des événe-ents; plus je rencontre enfin d'impossibilités à en faire scendre la rédaction première jusqu'à l'époque d'An-ochus Épiphane[1]. »

M. Ménant dit de même : « Le livre qui porte le nom Daniel et dont on a critiqué la rédaction n'en ren-rme pas moins des détails précis sur la position des ifs pendant la captivité de Babylone, et ces faits pa-issent aujourd'hui empreints d'une grande vérité... out ce que nous avons dit à propos du livre de Baruch[2] r les faits matériels que l'auteur inspiré avait consta-s s'applique au livre de Daniel... Son livre... décrit ce 'il a vu, les événements auxquels il s'est trouvé mêlé; us pouvons ajouter qu'il parle un langage qu'on ne mprendrait plus si ses paroles avaient été prononcées us un milieu différent... Les faits qu'il décrit sont acts;... le récit de ses visions mêmes était conforme

[1] Fr. Lenormant, *La divination et la science des présages chez haldéens*, in-8°, Paris, 1875, p. 170-171, 188.
[2] Voir plus haut, p. 147-252.

aux idées qui avaient cours de son temps... Le livre
Daniel... rapporte des traits de la civilisation ch
déenne, au temps de Nabuchodonosor, avec une exa
titude à laquelle une rédaction apocryphe n'aurait
atteindre [1]. »

Ces témoignages suffiraient déjà par eux-mêmes po
réfuter les objections de critiques qui n'ont aucune co
pétence spéciale en assyriologie, comme MM. Kuen
et Reuss [2]; mais il ne sera pas inutile de montrer en d
tail la fausseté de leurs allégations [3]. Nous allons ex
miner d'abord les objections formulées contre les
premiers chapitres de Daniel, c'est-à-dire contre les fa
historiques qui forment la première partie de ce livr

[1] J. Ménant, *Babylone et la Chaldée*, p. 239-240.

[2] M. Reuss résume sommairement, *Daniel*, p. 224, toutes
objections que nous allons voir exposées plus longuement par
Kuenen.

[3] Nous considérerons surtout ici le livre de Daniel par rapp
aux objections des rationalistes ; nous avons montré en détail l'ex
titude de ce livre au point de vue historique dans *La Bible et
découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 421-576. Voir aussi *Man
biblique*, 7e édit., nos 1053-1064, t. II, p. 604-617.

CHAPITRE II.

HENTICITÉ DE LA PREMIÈRE PARTIE DU LIVRE DE DANIEL.

La première difficulté qu'on soulève contre le récit Daniel n'est point tirée de l'histoire de la Chaldée s de celle des Juifs. Elle est exposée en ces termes M. Kuenen :

'auteur rapporte[1] que, la troisième année du règne de ɔjakim [Joakim], Nébucadnetzar prit Jérusalem, enleva partie des vases sacrés du temple et emmena captifs à ylone quelques-uns des habitants les plus considérables la capitale, peut-être même la personne du roi. Nous ɔns cependant, par le livre de Jérémie, que rien de pane s'est passé sous le règne de Jéhojakim, et, dans tous cas, qu'aucun événement de ce genre n'a eu lieu la troiɪe année de ce règne. Il est vrai qu'un passage assez vadu second livre des Chroniques[2] semblerait impliquer rité des faits ici relatés; mais ce passage mérite bien de confiance, et il est fort probable que l'auteur du livre Daniel s'est laissé induire en erreur par la donnée acte du livre des Chroniques[3].

Dan., I, 1-4.
II Par., XXXVI, 6-7.
A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, 556.

« Rien de pareil ne s'est passé sous le règne de Jé
jakim. » Voilà une affirmation bien extraordinaire. S
parler du témoignage formel des Paralipomènes,
ont un tout autre poids que la critique négative moder
j'ouvre les livres des Rois et j'y lis : « En ces jours
monta Nabuchodonosor roi de Babylone et Joakim
fut assujetti pendant trois ans, et il se révolta de n
veau contre lui, et Jéhovah envoya contre lui des tr
pes de Chaldéens et des troupes d'Araméens et
troupes de Moabites et des troupes d'Ammonites[1]
Nabuchodonosor fit donc la guerre à Joakim. Sur ce
guerre, les livres des Paralipomènes nous donnent p
de détails que les Rois, comme pour l'histoire de M
nassé[2], mais ce que nous lisons dans le texte que n
avons reproduit suffit pour expliquer ce que rapporte
livre de Daniel, car les rois de cette époque ne faisai
jamais de guerre et n'imposaient jamais de tribut s
emporter des vases précieux et emmener des captif
Toutes les inscriptions cunéiformes relatives aux ca
pagnes militaires en font foi, et le nier ce serait nie
lumière du jour[4]. Si les faits historiques du livre
Daniel avaient été imaginés par un faussaire, il au
naturellement plutôt pensé à la déportation sous Sé
cias, qui était plus célèbre, ou à celle qui eut lieu s

[1] II (IV) Reg., XXIV, 1-2.
[2] Voir ce qui a été dit t. IV, p. 511-517.
[3] Dan., I, 1-4.
[4] On peut voir les nombreuses inscriptions de ce genre citées d
la *Bible et les découvertes modernes*, en particulier celle de Na
chodonosor, 5e édit., t. IV, p. 418.

onias, dont fit partie Ézéchiel [1]; c'est la vérité seule
a fait marquer par l'auteur la troisième année du
ne de Joakim.

ais, prétend M. Kuenen, « nous savons par le livre
érémie que rien de pareil ne s'est passé sous le
ne de Jéhojakim. » Cette affirmation n'est pas moins
se que la précédente. Jérémie prédit expressément
s ses prophéties la campagne de Nabuchodonosor,
s laquelle Daniel fut emmené captif; la plupart des
mentateurs s'accordent à le reconnaître[2], et il sup-
d'autant plus certainement à cette époque une pre-
re déportation que c'est à cette date (606 avant J.-C.)
commencent les soixante-dix ans de la captivité de
ylone, dont la prédiction l'avait particulièrement
u célèbre parmi ses contemporains.

près avoir contesté la date de la déportation de Da-
M. Kuenen conteste encore ce qui nous est raconté
on éducation et de la première partie de sa vie.

après le chapitre Ier[3], Daniel et ses trois amis auraient
dmis dans le corps des sages Babyloniens. Est-ce que
nent les Chaldéens leur auraient donné accès dans leurs
s[4]?

zech., I, 2.

ér., XXV, 1. Cette prophétie est datée de l'an 4 de Joakim et
l, I, 1, porte la 3e année de Joakim; mais on sait que la ma-
de dater l'avènement des rois au trône n'était pas uniforme, les
mptant comme première année du règne l'année incomplète
vènement à la royauté et les autres n'en tenant pas compte
mprenant dans la première année du règne toute l'année pleine
ie. Voir *Manuel biblique*, 7e édit., t. II, n° 980, p. 545.

Comp., II, 13. »

Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 558.

Oui, sans doute. Il ne faut pas se figurer que
Chaldéens eussent les mêmes idées et les mêmes r
nières de faire que nous. On avait coutume de se po
voir d'esclaves de différentes nations et quand
enfants captifs avaient été élevés à la chaldéenne,
les regardait comme des Chaldéens. Les rois avai
d'ailleurs besoin de garder auprès d'eux des offici
originaires des pays dont ils s'étaient rendus maîtr
Quand la critique a contesté ce trait de l'histoire
Daniel, elle ne se doutait pas que les monuments assy
chaldéens allaient nous fournir la preuve qu'on fai
entrer des étrangers dans les écoles royales. Or voici
qu'ils nous apprennent : on choisissait des fils de bo
famille encore jeunes et on les instruisait dans les éc
du palais avec les indigènes. Sennachérib nous raco
accidentellement qu'un jeune Chaldéen, nommé Belib
avait été ainsi élevé à Ninive, dans le palais, par les so
de Sargon et placé ensuite par lui-même sur le trône
Babylone :

Belibni, fils d'un sage du voisinage de Suanna, qui com
un jeune enfant dans mon palais avait été élevé, su
royaume des Sumir et des Akkad, je l'établis[1].

L'usage d'introduire des étrangers à la cour et
leur confier ensuite les plus hautes fonctions est d
constaté par les documents cunéiformes.

Autre objection. Dans une fête idolâtrique, racon

[1] Sennachérib, *Cylindre de Bellino*, ligne 13 ; G. Smith, *His*
of Sennacherib, p. 27.

Daniel, se trouve l'énumération d'un certain nom-
d'instruments de musique. Quelques-uns portent des
s grecs. Les rationalistes veulent conclure de là que
vre où nous lisons ces mots grecs n'a été écrit que
la domination macédonienne, longtemps après
oque de Daniel. C'est ce que dit, entre autres, M.
ss :

ans cette énumération, il y a trois mots d'origine grec-
la guitare (*kitharis*), la harpe (*psaltérion*) et la corne-
e (*symphonia*)[1]. L'emploi de pareils mots trahit l'époque
auteur[2].

lusieurs critiques ajoutent un quatrième instrument,
ambuque (*sabkâ'*). M. Reuss l'exclut avec raison,
e que c'est certainement un mot oriental et non
[3]. Athénée et Strabon disent expressément que cet
rument est d'origine syrienne, c'est-à-dire sémiti-
. Il y a donc au plus trois mots dont on peut
pter l'origine grecque. Pour expliquer comment ils
rouvent dans Daniel, il est à propos de remarquer
d'abord que ces instruments étaient connus dans
e antérieure dès avant l'époque de Nabuchodonosor.
Assyriens et les Chaldéens avaient un goût très

'identification des noms originaux avec des noms d'instru-
modernes est très contestable, mais M. Reuss déclare que
termes français sont pris au hasard. »

Ed. Reuss, *Daniel*, p. 238.

oir Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 935.

oir *Thesaurus linguæ græcæ*, édit. Didot, t. VII, p. 50, où sont
cous les textes sur la σαμβύκη.

prononcé pour la musique; ils ont souvent représe
des musiciens sur leurs monuments. Un bas-relief d'
surbanipal, entre autres, nous montre une troupe
musiciens où nous voyons sept joueurs de harpe; p
au milieu d'eux deux joueurs de la double flûte;
autre musicien, le troisième à gauche, joue d'un i
trument usité encore en Orient et appelé *santur*[1].
nom de *santur* paraît n'être qu'une abréviation du
pesanterîn, par lequel l'auteur sacré désigne ici le *p*
térion[2]. Sur d'autres bas-reliefs, nous voyons figu
les autres instruments dont parle Daniel.

Il n'y a donc pas d'anachronisme dans son récit qu
aux choses. Y en a-t-il quant aux mots? On ne sau
le prouver. Pour l'établir, il faudrait qu'on pût
montrer que les Assyro-Chaldéens n'avaient eu avec
Grecs aucune relation, ni directe ni indirecte. Or,
seulement on ne peut le démontrer, mais le contraire
certain. Les Phéniciens furent tributaires des rois d'
syrie d'abord et ensuite de Nabuchodonosor. Ce peu
commerçant répandait en Asie les produits des Grecs
parmi ces produits, les instruments de musique, per

[1] Voir Figure 150, d'après A. Layard, *Monuments of Nine*
2e série, pl. 48 et 49.

[2] Dan., III, 5, 7, 10, 15. Voici la description que S. Aug
donne de la cithare et du psaltérion : « Cithara lignum illud co
vum tanquam tympanum pendente testudine, cui ligno chordæ
tuntur, ut tactæ resonent; non plectrum dico quo tanguntur,
lignum illud dixi concavum cui superjacent, cui quodammodo
cumbunt, ut ex illo cum tanguntur tremefactæ, et ex illa cav
sonum concipientes, magis canoræ reddantur : hoc ergo lig
citharam in inferiori parte habet, psalterium in superiore. » *En*
in Ps. XXXIII, 5, t. XXXVI, col. 280.

150. — Musiciens susiens. Bas-relief d'Assurbanipal.

nés par les Hellènes, devaient être particulièrement
nerchés des Asiatiques, grands amateurs d'harmo-
. Comme il arrive toujours dans l'importation des
chandises exotiques, le nom étranger s'introduisait
c l'objet même et l'instrument gardait son nom grec
a cour de Nabuchodonosor.

Mais les Asiatiques ne connaissaient pas seulement
Grecs par intermédiaire. Nous savons par les auteurs
iens que les rois de Ninive avaient eu des rapports
ects avec eux. Bérose raconte que Sennachérib vain-
t une armée grecque en Cilicie[1]; Abydène nous ap-
nd que le fils de Sennachérib, Asaraddon, qu'il
elle Axerdis, avait à sa solde des auxiliaires grecs[2].
deux princes furent l'un et l'autre maîtres de Baby-
e. Nous trouvons d'ailleurs à Babylone même, et
s l'armée de Nabuchodonosor, le frère du poète Al-
, Antiménidas[3]. Quoi donc d'étonnant que des mots
cs fussent connus à la cour de Nabuchodonosor[4]?
e miracle qui s'accomplit, à l'occasion de la fête dont
s venons de parler, en faveur des compagnons de
iel et un miracle analogue qui sauva plus tard le
phète lui-même de la gueule des lions fournissent à
Kuenen d'autres objections.

Bérose, *Historicorum Græcorum Fragmenta*, édit. Didot, t. II,
4.
Abydène, dans Eusèbe, *Chron. arm.*, édit. Aucher, I, 53.
Alcée, dans Strabon, XIII, II, 3. Cf. M. von Niebuhr, *Geschichte*
rs, p. 206, 2; E. F. C. Rosenmüller, *Daniel*, 1832, p. 14.
Sur les mots grecs du livre de Daniel, voir aussi *Archivio di*
-tura biblica, t. II, p. 90-93; Fabre d'Envieu, *Le livre du pro-*
Daniel, t. I, p. 83-106.

S'il faut en croire les chapitres III, VI[1], Nébucadnetz
aurait ordonné à tous ses sujets indistinctement, malg
toutes les différences d'origine et de religion, d'adorer u
seule et même image; et Darius à son tour aurait publié
édit tendant à supprimer pendant un mois entier tout ex
cice de culte dans sa vaste monarchie; les deux rois auraie
reconnu, sans aucune réserve, la souveraineté absolue
dieu d'Israël, et cela sans que des événements aussi proc
gieux eussent laissé la moindre trace dans la littérature
dans l'histoire. [Ces] chapitres...[2] contiennent encore d'autr
invraisemblances; la statue que fait élever le roi aurait é
dix fois plus haute que large, et, malgré ses proportio
colossales, elle aurait été entièrement d'or. La fosse a
lions aurait été une espèce de puits fermé au moyen d'u
pierre[3].

Les faits sont un peu défigurés dans l'exposé qu'
fait M. Kuenen. « Les deux rois » n'avaient pas « r
connu, sans aucune réserve, la souveraineté absolue
Dieu d'Israël; » ils n'avaient pas abjuré le polythéisn
et leur propre religion, ils avaient confessé seuleme
la puissance de Jéhovah, Dieu d'Israël, ce qui dans le
pensée se conciliait sans peine avec leurs croyances r
ligieuses, parce que, d'après ces croyances, chaq
peuple avait son dieu, dieu réel et véritable. Nabuch
donosor, dans la proclamation à son peuple, fait profe
sion expresse de paganisme : il parle de Daniel, qui e

[1] Dan., III, 1-6, 28, 29; VI, 7-10, 26-28.

[2] Dan., III, 1; VI, 17, 18, 24.

[3] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t.
p. 559-560.

151. — Le dieu Nébo.

ɔelé dans la langue chaldéenne, Baltassar « d'après ɔom de mon Dieu[1] » (Bel), dit-il, « et il parle trois ; expressément « des dieux[2]. » Pour Darius, en ant le Dieu d'Israël, il fit ce que fit Cyrus lui-même, ; rapport aux dieux babyloniens, comme nous l'at- tent les inscriptions de ce prince récemment décou- rtes :

26. A l'œuvre de la réparation du sanctuaire de Marduk, Dieu grand, je m'occupai.
27. A moi [Cyrus,] le roi, son adorateur, et à Cambyse, n fils, le rejeton de mon cœur et à ma fidèle armée,
28. [Marduk] accorda gracieusement sa faveur...
35. Et tous les jours je priai Bel et Nébo[3], afin qu'ils

1. Dan., IV, 5.
2. Dan., IV, 5, 6, 15.
3. Voir pour le dieu Bel, Figure 146, p. 149 et pour le dieu Nébo, gure 151, la statue de ce dieu, d'après l'original du Musée Britan- ue. Nébo est debout, les mains jointes sur la poitrine. Il porte e longue barbe frisée et une longue chevelure qui lui retombe les épaules. Sa coiffure est ronde, légèrement pointue, et ornée deux cornes, symbole de la force. Son vêtement est étroit, serré a taille et laisse à nu, à partir du coude, ses deux bras, ayant acun un bracelet en partie usé, mais dont on voit encore la ro- te. Hauteur : $1^m,65$. La statue a été trouvée à Nimroud. Douze nes d'écriture cunéiforme sont tracées au-dessous de la ceinture, t autour de la robe. En voici la traduction : « A Nébo, le haut tecteur, fils d'Ê-Saggil (temple), le puissant directeur (?), le ge honorable, fils de Nudimmut..., inspecteur des multitudes du l et de la terre, connaissant toutes choses, ouvrant les oreilles, servant la tablette de roseaux, possesseur de tout, le gracieux, levé, celui qui établit et fixe ceux qui sont avec lui, aimé de Bel, gneur des seigneurs, dont la puissance n'a point d'égale, sans el aucun conseil n'est tenu dans le ciel ; le gracieux, qui rend ien à celui qui lui est fidèle, qui habite à Ê-sida, qui est à Ca-

prolongeassent mes jours et augmentassent ma prospérité et répétassent à Marduk, mon seigneur, que ton adorateur Cyrus le roi, et son fils Cambyse[1]...

La fin manque, mais le passage que nous venons de citer prouve suffisamment que si Cyrus, adorateur d'Ahuramazda, parlait en ces termes de Marduk (Mérodach) et de Nébo, Darius pouvait parler comme il fa du Dieu véritable dans le livre de Daniel.

Pour ce qui regarde les difficultés de M. Kuenen contre la statue érigée par Nabuchodonosor, elles sont aussi réfutées par l'assyriologie. « Ce que nous devons relever dit M. Ménant, au sujet de cet épisode, c'est l'érection d'une statue colossale en or dans la plaine de Babylone Non seulement ce fait n'a rien d'impossible, mais encor il a eu sa réalité. Les gigantesques sculptures de Ninive nous en donnent la preuve. Quant au métal employ dans cette œuvre d'art, nous savons qu'il existait de statues analogues ; celle du sépulcre de Bélus avai quarante coudées et ce n'était pas assurément les seule

lah, le grand seigneur, son seigneur. Pour la vie de Binnirar (o Rammannirar), roi d'Assyrie, son seigneur, et la vie de Sammura mat (Sémiramis), femme du palais, sa maîtresse, Bel-tarsi-illi, gou verneur de Calah, Hamedi, Sirgana, Temeni et Yaluna, pour le sa lut de sa vie, la longueur de ses jours, l'extension (?) de ses années la paix de sa maison, afin qu'il n'ait aucun mal, ceci a fait faire e l'a donné. A qui (viendra) après (nous) : Ayez confiance en Nébo ne vous confiez pas en un autre dieu. » Binnirar III ou Ramman nirar régna de 812 à 783 avant J.-C. Voir *British Museum, Assyrian Antiquities*, 1886, p. 8.

[1] H. Rawlinson, *Clay Cylinder of Cyrus the Great*, dans l *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1880, p. 89.

ues qu'on ait élevées à cette époque. Enfin nous ns déjà signalé[1] l'infidélité d'un fonctionnaire qui, rgé de l'exécution d'une statue d'or, avait dérobé partie de ce précieux métal[2]. » « Il n'y a rien d'in-semblable, dit M. Oppert, dans l'existence d'une ue ayant 60 coudées (31 mètres 50) de hauteur et 6 dées (3 mètres 15) d'épaisseur, d'autant plus que le n de Doura, dans la campagne (*medînâh*) de Baby-e, cadre avec les inscriptions aussi bien que la con-mation actuelle de la ruine [d'el-Mokattat]... En yant cette colline, on est immédiatement frappé de la semblance qu'elle présente avec le piédestal d'une tue colossale, par exemple celui de la Bavaria de nich, et tout porte à croire que là se trouvait la statue nt [parle] le livre de Daniel[3]. »

Il faut remarquer du reste que le texte ne dit point e la statue fût en or massif. Il est probable que, comme aucoup d'autres statues babyloniennes[4], elle était en re cuite, revêtue de lames d'or plus ou moins épaisses. plus, quand l'écrivain sacré nous dit que l'œuvre rt, érigée par Nabuchodonosor, avait six coudées de ge, il nous indique naturellement par là la largeur la base. Les mesures données pour la hauteur ne ivent pas s'entendre non plus sans doute de la statue oprement dite, mais de l'ensemble du monument. Les

[1] Voir plus haut, p. 147.
[2] J. Ménant, *Babylone et la Chaldée*, p. 244.
[3] J. Oppert, *Expédition scientifique en Mésopotamie*, t. I, p. 239.
[4] Dan., XIV, 7 (Vulgate, 6); Baruch, VII, 50. Cf. G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 612.

artistes des catacombes comprenaient le texte en ce se
que la statue était placée sur une colonne[1]. Mais, qu
qu'il en soit de ce dernier point, il est certain que
récit de Daniel est parfaitement conforme à ce que no
savons à ce sujet des goûts et des coutumes des Bab
loniens.

Enfin, en ce qui concerne la fosse aux lions, il e
également certain que c'est encore là un trait de coule
locale. Les deux genres de supplices mentionnés dans
livre de Daniel, la fournaise et la fosse aux lions, étaie
usités en Chaldée et en Assyrie. Les bas-reliefs d
portes en bronze de Balawat représentent une fournai
où l'on a jeté des hommes vivants comme les comp
gnons de Daniel[2]. Les textes d'Assurbanipal nous a
prennent qu'à l'exemple de son grand-père Sennachér
il condamnait ses ennemis à être dévorés par les lions

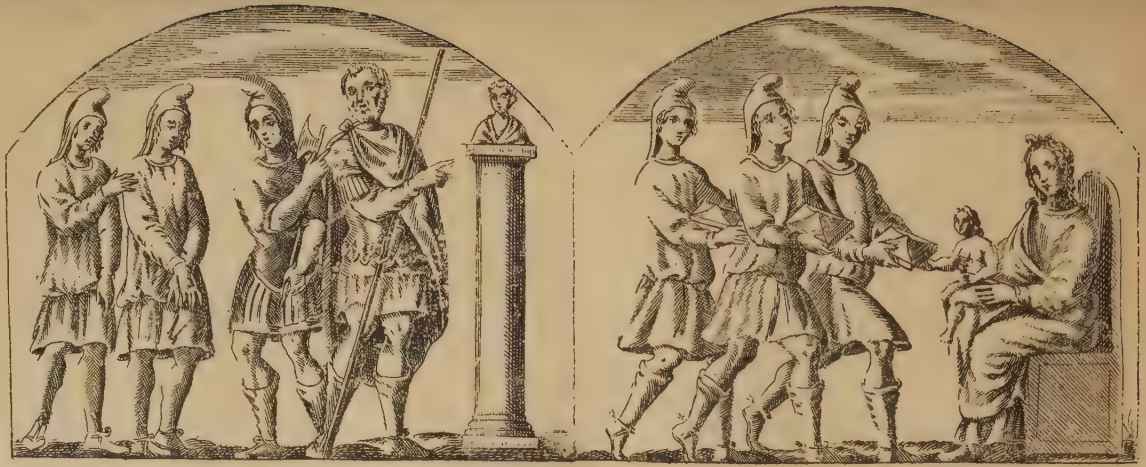
6. Le reste des hommes vivants, au milieu des taureau
et des lions,

7. comme Sennachérib, le père de mon père, au milieu
jetait,

8. aussi moi, [suivant] ses traces, ces hommes

[1] Voir Figure 152. La statue érigée par Nabuchodonosor e
placée au haut d'une colonne. A gauche, un guerrier chaldéen veu
la faire adorer aux trois jeunes Hébreux qui refusent. — A droite
pour faire pendant à cette scène, l'artiste des catacombes, selon u
usage commun, a représenté les trois mages offrant leurs présents
l'enfant Jésus que la Sainte Vierge, assise dans une *cathedra*, tien
sur ses genoux. Catacombe de Saint-Callixte. Bosio, *Roma sotter
ranea*, Rome, 1746, t. II, p. 77.

[2] Voir *Manuel biblique*, Figure 42, 6e édit., n° 1050, p. 604.



152. — La statue d'or érigée par Nabuchodonosor. — La Très Sainte Vierge portant dans ses bras l'enfant Jésus qui reçoit les présents des Mages.

au milieu de [ces animaux], je jetai [1].

La fosse aux lions devient pour nous, dit François
rmant, un détail d'une exactitude et d'une préci-
topiques, en présence des admirables bas-reliefs de
es d'Assurbanipal, transportés à Londres, où nous
ns amener sur le terrain, dans des cages, les lions
és pour les plaisirs du roi [2]. »
is sans s'inquiéter des usages assyro-chaldéens,
tionalistes, et en particulier M. Kuenen, nient tous
its les uns après les autres. La démence même de
chodonosor est pour eux une fable :

on chapitre III, 31-IV, 34, Nébucadnetzar serait tombé
ce qu'on appelle une *lycanthropie* et, contre toute ana-
cette maladie se serait prolongée durant sept ans [3],
urait fait manger de l'herbe et lui aurait fait croître
oil comme celui de l'aigle et les ongles comme ceux
iseaux. » Et encore, si l'auteur se fût arrêté là! Mais
le roi lui-même a soin d'informer tous ses sujets de
ux état où il a passé. Chez aucun historien profane on

. Talbot, *Illustrations of the prophet Daniel from the Assy-
Writings*, dans les *Transactions of the Society of Biblical
ology*, t. II, p. 363; G. Smith, *History of Assurbanipal*,
3.

. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 192. —
avons reproduit un des bas-reliefs d'Assurbanipal dans le
el biblique, 6^e édit., t. II, Fig. 44, p. 610, et plus en grand
La Bible et les découvertes modernes, 5^e édit., t. IV, Fig. 159,
7.

an., III, 20, 22, 29 comp. à VII, 25; XII, 7. » — Le texte dit
emps. » Il n'est pas certain que « temps » signifie année.

ne retrouve le moindre souvenir d'un pareil événeme

Alors même qu'on ne retrouverait aucun souv
d'un pareil événement chez aucun historien prof
que s'ensuivrait-il? Que le fait raconté par Daniel
point véridique? Nullement. Combien de traits de l
toire ancienne qui ne nous sont connus que par u
moignage unique et que personne ne révoque en do
Aucune histoire proprement dite de Nabuchodon
n'est parvenue jusqu'à nous[2]. Nous n'en connais
que quelques traits épars. Il y a par conséquent
des détails de sa vie qui nous sont inconnus, ou mal
nus, ou connus seulement par un seul historien.
relativement à sa lycanthropie, si aucun écrivai
l'antiquité n'en a parlé d'une manière aussi circons
ciée que Daniel, il est difficile cependant de ne pas
une allusion à cette maladie du grand roi dans un
sage de Bérose échappé aux injures du temps, et
nous dit que Nabuchodonosor, « étant tombé mal
changea sa vie[3]. » Abydène a conservé aussi le sou
nir d'une tradition d'après laquelle le roi de Baby
aurait prédit la chute future de son royaume. Eusèbe
Césarée a inséré ce fragment dans sa *Préparation é*
gélique[4], parce qu'il l'a considéré comme une confir

[1] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p.
[2] On sait qu'Hérodote a ignoré jusqu'à son vrai nom et l'a ap
Labynète, comme le dernier roi de Babylone. Hérodote, I, 188
[3] Ναβουχοδονόσορος... ἐμπεσὼν εἰς ἀρρωστίαν μετηλλάξατο τὸν βίον. Bé
dans Josèphe, *Cont. Apion.* I, 20. Voir sur ce sujet Frd. Keil, *Da*
p. 112-117.
[4] Eusèbe, *Præp. Ev.*, IX, 41, t. XXI, col. 761; *Historicorum*

du récit de Daniel. Il est difficile en effet de ne y reconnaître un écho défiguré des événements ra- tés avec exactitude dans le prophète.

. Kuenen est surtout choqué de ce que le grand roi Babylone « mange de l'herbe; » de ce que son poil t comme celui de l'aigle et ses ongles comme ceux oiseaux. Cependant l'expérience constate et tous x qui ont visité des maisons d'aliénés ont pu remar- r que les fous sont souvent hirsutes. Il est aussi cer- que les ongles, si on ne les taille point, se recour- t et deviennent assez semblables de cette manière à griffes d'oiseaux [1]. Enfin les personnes atteintes de nthropie ou d'*insania zoanthropica,* se croyant ngées en bêtes, se nourrissent quelquefois d'herbe me les animaux herbivores. M. Rösch en cite un mple entre autres dont il a été témoin lui-même dans hospice du Wurtemberg [2]. Les médecins, loin de ver à redire à la description de Daniel, en admi- t au contraire l'exactitude [3].

ne objection tout autrement importante est tirée du

m Fragmenta, édit. Didot, t. IV, p. 283. — « Mit diesem bibli- n Berichte berürht sich eng die Erzählung des Abydenus bei ebius. » E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testa- t.* 2^e^ édit., p. 431. Cf. Id., *Die Sage von Wahnsinn Nebukadne- s,* dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie,* t. VII, 1, p. 618-629.

J'ai connu pendant plusieurs années un homme, mort en 1891, était atteint d'une maladie mentale et dont les ongles étaient en état ; sa barbe inculte rappelait aussi celle de Nabuchodonosor.

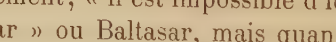
G. Rösch, *Nabopolassar,* dans la *Zeitschrift der deutschen mor- ländischen Gesellschaft,* 1861, t. XV, p. 521.

C. Frd. Keil, *Commentar über Daniel,* 1869, p. 133-134.

silence de tous les auteurs anciens sur Baltasar, roi
Babylone. M. Kuenen écrit à ce sujet :

L'auteur rapporte[1] que la prise de Babylone par
Médo-Perses eut lieu sous le règne de Belsatzar, *fils*
Nébucadnetzar. Or le dernier roi des Chaldéens se nomm
Nabonid, et n'était pas même parent de Nébucadnetzar.
est impossible d'identifier Nabonid et Belsatzar, ou d'env
sager ce dernier comme fils de Nabonid et son successeur
moment de la prise de Babylone. Le récit s'y oppose fo
mellement, non moins que les données chronologiques q
se trouvent ailleurs dans le livre de Daniel[2]. Tout tend
prouver que notre auteur n'a connu que deux rois babyl
niens, savoir Nébucadnetzar et Belsatzar[3].

Certainement, « il est impossible d'identifier Nabon
et Belsatzar » ou Baltasar, mais quand M. Kuenen d
qu'il « est impossible... d'envisager ce dernier (Baltasa
comme fils de Nabonid, » il est bien mal renseigné,
les monuments lui donnent le plus formel démenti, ca
Nabonide (ou Nabonahid) nous dit en toutes lettres dan
ses inscriptions que Baltasar était son fils aîné. Dan
une prière adressée au dieu Sin (la lune), ce princ
s'exprime ainsi :

24. 

U ša Bîl-šar-usur

Et en ce qui concerne Baltasar

[1] Dan., v, 2, 11, 13, 18, 22, 30 ; vi, 1.
[2] Dan., vii, 1 ; viii, 1, 27.
[3] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. ii, p. 55

habal riš- tu- u

[mon] fils premier-né

ši- it lib- bi- ya

le rejeton de mon cœur

u- luḥ- ti ilu u- ti- ka rabîti

crainte de ta divinité grande

lib- bu- uš- su uš- kin- ma

place dans son cœur

ai ir- ša -a

afin qu'il ne s'adonne pas

ḥi- ti- ti

au péché,

la li- 'i -din gam -bi

que vers l'injustice il ne décline pas [1].

[1] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 68, col. II ; Talbot, *Records of the past*, t. V, p. 148.

Il résulte du livre de Daniel que Baltasar commar
à Babylone pendant le siège de cette ville par Cyrus
qu'il occupait, non pas le premier, mais le second ra
dans le royaume; car, voulant donner au prophèt
plus haute récompense qui soit en son pouvoir, c'es
dire la première place après lui, il lui dit qu'il le
« le troisième » du royaume[1], ce qui prouve qu'il n
ui-même que le second. Les inscriptions de Nabor
expliquent et confirment tous ces détails. Ce monar
était alors hors de la ville; il en avait laissé le c
mandement à son fils aîné, qui se trouvait ainsi cha
seul de la défense de la capitale et remplissait les fo
tions de roi. Ce que nous dit de Baltasar le livre
Daniel est d'autant plus remarquable et d'autant p
concluant en faveur de son authenticité qu'aucun his
rien ancien ne nous avait conservé le nom du fils
Nabonide et qu'il ne nous était connu que par les éc
du prophète juif, avant qu'il eût été retrouvé ces d
nières années dans les inscriptions cunéiformes du
son père. On voit donc combien les accusations ratio
listes portent à faux et comment les détails dont
voulait tirer des objections se transforment en preuve

La seule chose vraie dans l'objection des rationalist
c'est que Baltasar n'était pas « fils de Nabuchodonoso
dans le sens propre du mot, mais il n'en faut pas concl
que le livre de Daniel est inexact sur ce point. Mê

[1] Dan., v, 16.

[2] M. Schrader, qui est rationaliste, reconnaît l'exactitude de t
ce que dit le livre de Daniel au sujet de Baltasar, dans la 2e édit
des *Keilinschriften und das alte Testament*, p. 434-435.

nos langues aryennes, le mot de fils ne se prend
ujours dans le sens strict et il peut signifier petit-
descendant. Ainsi en français, nous disons que
XVI était fils de saint Louis. Or, M. Kuenen n'i-
pas que cette manière était d'un usage bien plus
ent dans les langues sémitiques. Cette expression
lique donc aisément[1], car il est probable que Balta-
vait du sang de Nabuchodonosor dans les veines[2].
rait d'ailleurs possible que le nom de Nabuchodo-
fût ici corrompu et qu'il eut été mis, par la faute
opistes, à la place de celui de Nabonahid, qui com-
e, comme le précédent, par le nom du dieu Nabo
ébo, mais qui était aussi inconnu que celui de Na-
odonosor était célèbre. Enfin rien n'empêcherait à
gueur d'entendre le mot fils dans le sens de succes-
comme quand les inscriptions assyriennes disent
Jéhu était fils d'Amri, quoique Jéhu et Amri n'eus-
aucun lien de parenté.

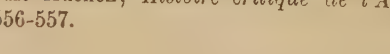
dernière objection historique de M. Kuenen et des
nalistes en général est tirée de ce que dit Daniel sur
us le Mède.

auteur rapporte qu'après la prise de Babylone, le
e de l'Asie fut Darius le Mède, fils d'Ahasvérus[3], ce

Telle part il n'est dit en propres termes : « Baltasar, fils de
chodonosor, » mais « Nabuchodonosor, ton père, » « toi, Bal-
qui es son fils. » Dan., v, 11, 18, 22. Cette manière de parler
ncore plus vague que la locution : un tel, fils d'un tel.
l pouvait être petit-fils de Nabuchodonosor par sa mère. Voir
ble et les découvertes modernes, 5e édit., t. IV, p. 505.
Dan., VI, 1 suiv.; comp. IX, 1; XI, 1.

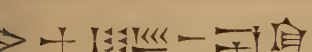
qui est en contradiction avec les renseignements les
authentiques de l'antiquité profane et même avec d'au
passages de l'Ancien Testament. On a essayé en vain d
puyer cette donnée de notre livre par le récit de Xénop
sur Cyaxare II; mais ce récit ne saurait servir aux dé
seurs de l'historicité du fait en question, quand même
livre où il se trouve, la *Cyropédie*, véritable roman hi
rique, mériterait une plus grande confiance. En rapproch
ce que le livre de Daniel nous apprend sur Darius le Mè
des idées de l'auteur sur la succession des quatre monarch
il devient très douteux que le roi Darius ait jamais exis

Quoi qu'il en soit de Xénophon et de sa *Cyropé*
tout ce que nous avons vu jusqu'à présent nous mo
que Daniel était très exactement renseigné sur ce
touche à l'histoire de Babylone et toutes les préso
tions sont par conséquent en sa faveur. Le silence
auteurs anciens sur Darius le Mède, après l'exemple
Baltasar, que nous venons de voir, ne prouve
contre son existence. Ce nom de Darius n'a pas enc
été retrouvé dans les monuments cunéiformes, n
l'épigraphie assyrienne n'en est guère qu'à ses débu
ce qui n'a pas été découvert encore peut l'être au p
mier moment. En attendant, un fait particulier mé
d'être signalé. Une tablette babylonienne porte :



Gu- ba- ru pihati- su
Gobrias son gouverneur

[1] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t
p. 556-557.



pihati *ina E-* *ki* *ip-* *te-* *qid*

des gouverneurs dans Babylone il établit[1].

e gouverneur exerce une sorte de pouvoir royal. « J'en
ve un indice, dit François Lenormant, dans ce fait
ificatif que sur les contrats babyloniens et chaldéens
écriture cunéiforme, Cyrus n'est qualifié de *roi de*
ylone, roi des nations, qu'à partir de l'an 3, compté
uis la prise de la cité; dans les contrats de l'an 1 et
'an 2, il est appelé seulement *roi des nations*[2]. »
e hypothèse peut, il est vrai, n'être pas fondée,
s, en tout cas, les objections des incrédules ne repo-
sur aucune preuve et ne sauraient par conséquent
valoir contre le témoignage du livre de Daniel qui
s apparaît en tout si bien renseigné sur les mœurs
ur l'histoire de Babylone[3].

Tablette de la prise de Babylone, verso, col. 2, ligne 20. *Tran-*
ons of the Society of Biblical Archæology, t. VII, 1882, p. 166.
Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 181-182.
Nous devons remarquer cependant qu'on a trouvé depuis des
rats de l'an 2 de Cyrus, « roi de Babylone. »
A cause de la tendance innée de tous les copistes à substituer
om connu à un nom qu'ils ont de la peine à déchiffrer, il est
possible que le nom de Darius, Dan., VI, 1, soit altéré et qu'il
e lire à la place Gubaru ou un autre.

CHAPITRE III.

AUTHENTICITÉ DES VISIONS DE DANIEL.

Les visions prophétiques de Daniel ne peuvent na
rellement pas trouver grâce devant le rationalisme. S
rejette toute espèce de prédiction, à plus forte rais
doit-il rejeter les prédictions de Daniel, qui sont si p
cises et si circonstanciées. C'est sur ce motif que s'a
puie en effet M. Reuss :

Des doutes non moins graves nous sont suggérés par
nature même des prédictions qui forment la substance pr
cipale de cet écrit. Voici un prophète qui ne se borne p
comme tous les autres, à décrire en contours généraux
péripéties suprêmes du monde, mais qui en sait les moind
détails. Les autres peignaient l'avenir d'une manière pit
resque, il est vrai, et leurs tableaux étaient assez hauts
couleur; mais ils se contentaient d'écraser les ennemis
leur nation d'une manière sommaire, et ce qui plus e
toutes les éclatantes victoires du droit, de la vertu et de
vérité, dont ils offraient la perspective à leurs lecteu
étaient annoncées pour le lendemain, ou du moins il
avait pas, dans leurs prévisions, de quoi remplir un int
valle quelconque entre le moment présent et la fin désir
Ici, c'est tout autre chose. La perspective de Daniel s'éte

s siècles, et son regard, plongeant dans un avenir caché us les autres mortels, est d'autant plus sûr et plus péné- t, qu'il porte sur des événements plus lointains. Car non ement il connaît toute la série des rois Séleucides et ides, leurs guerres et leurs mariages, mais il sait le bre de jours que durera la profanation de l'autel de Jé- ah et la cessation de son culte [1].

Nous ne voyons pas quelle peut être la valeur des onnements de la critique incrédule. Pourquoi Dieu ait-il été obligé de révéler l'avenir à tous les prophètes la même manière? Si la prophétie était une faculté urelle de quelques intelligences d'élite, on compren- it qu'elle fût soumise à certaines lois psychologiques, s dès lors qu'elle est une révélation surnaturelle, un t de la volonté libre de Dieu, qui peut donc empêcher naître de l'avenir de le manifester comme il lui plaît es prophètes, de manières diverses, à l'un plus vague comme confus encore, à l'autre plus précis et plus r? En réalité, toutes ces difficultés proviennent d'une le erreur : de la négation du surnaturel et de la pos- lité même de la prophétie.

La critique incrédule exagère d'ailleurs la clarté et la cision des visions de Daniel, afin de pouvoir les com- tre plus facilement. Ainsi, d'après elle, l'auteur parle tous les rois de Perse qu'il connaît, et il s'exprime c tant de précision qu'on peut affirmer qu'il n'en naît que quatre; on peut assurer aussi qu'il fait de

[1] Dan., VIII, 14; XII, 11. Ed. Reuss, *Daniel*, p. 215.

Xerxès un contemporain d'Alexandre le Grand[1]. I
rationalistes ne veulent pas admettre que le prophète
passer sous silence un seul des rois de Perse, s'il
connaissait. Mais en vérité, qu'est-ce qui l'aurait obl
à en parler, s'il n'avait rien à en dire? Les erreurs qu
lui reprochent sont imaginaires et proviennent de fa
supposés.

La principale raison qu'on donne, depuis Porphy
pour placer la composition du livre de Daniel à l'époq
d'Antiochus Épiphane, c'est que « dans tous les c
tableaux [ou visions] le cadre historique est le même
la perspective s'arrête partout au même point. Pour u
exégèse saine et non prévenue, il ne saurait donc y av
le moindre doute relativement aux espérances messia
ques de l'auteur. C'est immédiatement après le roi A
tiochus Épiphane que, selon lui, l'empire des saints,
le royaume de Dieu, — doit être établi glorieusem
et pour toujours[2]. »

Cette interprétation des prophéties de Daniel est co
plètement fausse. Il marque au contraire que l'avènem
et la mort du Messie n'auront lieu qu'après soixante-
semaines d'années, à partir de l'édit de restauration
murs de Jérusalem, c'est-à-dire longtemps après lu
après Antiochus Épiphane. De plus, bien loin d'arrê
ses prédictions à l'époque macédonienne, il annonce
triomphe de l'empire romain sur les royaumes fon
par les successeurs d'Alexandre. Dieu lui révèle en e

[1] Ed. Reuss, *Daniel*, p. 215, 254, 269.
[2] Ed. Reuss, *Daniel*, p. 217.

ses visions que quatre grandes monarchies domi-
nt tour à tour sur les Juifs et sur le monde connu
Hébreux : celle des Chaldéens, celle des Perses,
des Grecs ou des Macédoniens et celle des Romains.
rationalistes intercalent contre toute raison une mo-
hie mède entre l'empire des Chaldéens et celui des
es. Ils trouvent à cette intercalation le double avan-
de supprimer la prophétie de l'empire romain et
ribuer à l'auteur des visions une erreur historique,
ils sont cependant seuls coupables, car il n'y a ja-
eu de monarchie mède et Daniel n'en a jamais
it aucune. Mais ils ont beau faire; toute l'antiquité a
t avec raison, dans la bête à dix cornes des visions
rophète, Rome et sa puissance. M. Reuss ne peut
er. « Cette interprétation, dit-il, est très ancienne;
sert de base à l'Apocalypse du Nouveau Testament.
comprend que les Juifs, lorsqu'ils soupiraient sous la
e de fer des Césars et de leurs préfets, aient eu
tôt oublié la tyrannie des Grecs dont ils s'étaient si
ieusement délivrés, et que, se cramponnant avec
énergie croissante à des espérances messianiques,
quelles la réalité ne répondait en aucune façon, une
velle génération ait reconnu dans les peintures apo-
ptiques du livre de Daniel l'image de sa situation.
chrétiens, cela se conçoit tout aussi facilement, se
narisèrent avec cette même interprétation, durant
ersécutions séculaires auxquelles ils étaient exposés
la domination de cette même puissance. La théorie
quatre monarchies, comprise ainsi, resta officielle
que le dogme de l'inspiration subsistait sans con-

teste et qu'il semblait impossible d'admettre qu'un pr
phète se fût trompé dans ses prédictions[1]. »

Ce langage est un aveu que la prophétie de Dan
peut au moins convenir à l'Empire Romain. Et en ef
les peintures des visions s'appliquent à Rome, et à Ro
seule, de la manière la plus frappante : « Le quatriè
royaume sera dur comme le fer, dit Daniel; comme
fer brise et rompt tout, comme le fer met tout en p
ces, ainsi ce royaume brisera et mettra tout en p
ces[2]. » Ce royaume est figuré par un animal que
prophète décrit ainsi : « Je regardais dans ma vision
nuit et je vis un quatrième animal, terrible, épouvan
ble et extrêmement fort. Il avait de grandes dents
fer, mangeant, brisant, foulant sous ses pieds tout
qui restait; il était différent de tous les animaux
l'avaient précédé et il avait dix cornes... Le quatriè
animal est un quatrième royaume qui sera sur la ter
il différera de tous les autres royaumes, il dévorera to
la terre, il la foulera aux pieds, il la brisera[3]. » Q
que puissent dire les rationalistes, ces traits ne c
viennent point au royaume des Séleucides et aux aut
royaumes gréco-macédoniens qui ne formèrent jam
une monarchie compacte et se firent au contraire t
jours la guerre entre eux, tandis qu'ils dépeignent pa
faitement l'Empire Romain.

Comment, du reste, le livre de Daniel n'aurait-il

[1] Ed. Reuss, *Daniel*, p. 217-218.
[2] Dan., II, 40.
[3] Dan., XII, 7, 23.

que du temps d'Antiochus Épiphane, puisque, sans
er d'Ézéchiel qui loue la sagesse et la piété du pro-
e [1], Esdras et les Lévites de son temps rappellent sa
re [2], et que Mathathias, le père de Judas Machabée,
e du livre de Daniel comme d'un livre alors connu
ous [3] ?

a langue du livre de Daniel est une autre preuve de
authenticité. La section historique est écrite partie
ébreu et partie en araméen ; il en est de même des
ns [4]. Ce mélange des deux langues ne peut s'expli-
qu'à une époque de transition, c'est-à-dire lorsque
uple juif comprenait encore l'hébreu et commençait
ler l'araméen ou chaldéen, ce qui convient parfai-
nt à l'époque de la captivité. Du temps des Macha-
, l'hébreu avait cessé depuis longtemps d'être la
ue parlée [5], et par conséquent une œuvre qui aspirait
e populaire ne devait pas être, même partiellement,
e en cette langue. Cette raison est si évidente que,
échapper à la force de l'argument, Rosenmüller
ouvé rien de mieux que d'imaginer que l'auteur
employé les deux dialectes « afin de persuader à
cteurs que son livre avait été composé par le vieux

éch., XIV, 14, 20 et XXVIII, 3.
Esd., IX et Neh. (II Esd.), IX ; et Dan., IX.
ac., II, 59-60. — Sur les preuves qui établissent que le livre
iel n'a pas été composé du temps des Machabées, voir F.
Zur Echtheit des Buches Daniel, dans la *Theologische Quar-*
ift de Tubingue, 1863, p. 191-251.
breu, I ; VIII-XII ; araméen, II-VII.
du temps de Néhémie, beaucoup ne comprenaient plus
u. II Esd., XIII, 24.

prophète [Daniel], à qui l'usage des deux langues ét familier[1]. » Accuser l'auteur de supercherie, le trai de faussaire! Voilà donc où doivent en venir ceux rejettent l'authenticité des écrits du quatrième gra prophète[2]! On avoue que c'est « l'un des monume les plus remarquables de l'ancienne littérature hébr que[3], » on nous assure que « le but de la publicat était noble et digne d'éloges[4]; » on confesse que l'aut « était un homme hors ligne[5]; » et tous ces éloges ab tissent à l'abaisser au rang d'un vulgaire menteur, u quement pour ne pas admettre de révélation surna relle!

Mais il n'en est pas moins vrai que l'auteur parle écrit comme on pouvait le faire seulement à l'époque la captivité de Babylone. Outre la preuve tirée du m lange de l'hébreu et du chaldéen, nous pouvons a guer une autre raison philologique. L'araméen ou ch

[1] « Nulla alia de causa fecisse, quam ut lectoribus persuade compositum esse librum a vetere illo propheta, cui utriusque lin usum æque facilem esse oportuit. » E.-F.-C. Rosenmüller, *Da* in-8°, Leipzig, 1832, p. 30-31.

[2] « Comme l'auteur du livre veut positivement passer po prophète Daniel, qu'il dit avoir vécu pendant l'exil à Babyl sous le roi Nebukadneççar et ses successeurs, jusqu'au temp Cyrus, son livre, s'il n'est pas authentique, est nécessairemen ouvrage supposé, et il ne s'agit pas là d'une simple erreur de la dition, qui se serait trompée dans l'appréciation d'un écrit nyme..., mais nous sommes en présence d'une fraude littéraire. » Reuss, *Daniel*, p. 212.

[3] Ed. Reuss, *Daniel*, p. 205.

[4] Ed. Reuss, *Daniel*, p. 226.

[5] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, p. 567.

n du livre de Daniel diffère du chaldéen postérieur, qu'on le trouve dans les Targums; c'est celui qui se ait en Chaldée à l'époque de Nabuchodonosor. Le ant Michaelis en a fait la remarque. Daniel et Esdras ploient toujours la forme verbale hébraïque appelée *hal,* au lieu de la forme araméenne *itthaphal.* La jugaison nommée *aphel,* qui doit prendre régulière- nt comme préformante la lettre *aleph,* commence quemment dans Daniel et dans Esdras par un *hé,* à nitation de l'*hiphil* hébraïque [1], etc. Ce sont là autant ndices d'une période de transition; ils autorisent à nclure que le livre de Daniel a été écrit à une époque l'on mélangeait encore les deux langues, parce que abitude de parler araméen n'était pas encore complè- nent prise [2].

Enfin, un dernier trait qui démontre l'authenticité des sions de Daniel, ce sont les images dont se sert le pro- ète : elles n'ont rien de grec, mais nous offrent au ntraire une couleur babylonienne très caractérisée : atue colossale, lion avec des ailes d'aigles, léopard à uatre ailes, bélier à deux cornes, bouc à quatre cornes, te à dix cornes. Il suffit d'être entré dans un musée

[1] J.-D. Michaelis, *Grammatica chaldaica,* in-12, Gœttingue, 1771, 23-25.

[2] « Ex his similibusque Danielis et Ezræ hebraismis, qui his li- is peculiares sunt, intelliges, utrumque librum eo tempore scrip- m fuisse, quo recens adhuc vernacula sua admiscentibus Hebræis ngua chaldaica, non seriore tempore confictum. In Thargumim im, antiquissimis etiam, plerumque frustra hos hebraismos quæ- s, in Daniele et Ezra ubique obvios. » J.-D. Michaelis, *Gramma- a chaldaica,* p. 25.

archéologique ou d'avoir vu les recueils d'antiquit assyro-chaldéennes et les reproductions d'antiquit grecques pour reconnaître tout de suite à ces traits l'a des bords de l'Euphrate et du Tigre, et non l'art hell nique. L'écrivain à qui ces images étaient familières v vait donc du temps de la domination chaldéenne [1].

[1] Pour plus de développements, voir *La Bible et les découvert modernes*, 5e édit., t. IV, p. 554-560.

CHAPITRE IV.

THENTICITÉ DES PARTIES DEUTÉROCANONIQUES DU LIVRE DE DANIEL.

ARTICLE Ier.

LE CANTIQUE DES TROIS ENFANTS DANS LA FOURNAISE.

orsque les compagnons de Daniel eurent été jetés s la fournaise, parce qu'ils avaient refusé d'adorer ole d'or de Nabuchodonosor, Azarias adressa à Dieu prière afin d'implorer sa miséricorde, et il remercia uite le Seigneur avec ses deux amis par un hymne tion de grâces. Cette prière et cet hymne ne se ıvent point dans la Bible hébraïque, mais se lisent lement dans la version grecque et dans notre Vul-e [1]. Les protestants rejettent l'une et l'autre comme cryphes et les incrédules regardent toutes les parties térocanoniques du livre de Daniel comme des fic-ns. « Quant aux additions légendaires que la version cque a jointes au livre de Daniel, dit M. Kuenen,... additions ne [reposent] sur aucune tradition et [sont] ncipalement de l'invention du traducteur ou de tout

[1] Dan., III, 24-90.

autre[1]. » Nous allons établir que les passages contest
sont authentiques.

Le traducteur grec a joint ces fragments, en partic
lier la prière et le cantique des jeunes gens dans la fou
naise, au récit de Daniel, parce qu'il les a trouvés dan
l'original. La première preuve que nous pouvons e
donner, c'est que la prière d'Azarias et le cantique o
été écrits primitivement en hébreu ou en araméen. Quo
que la plupart des protestants le nient, le fait est cepe
dant si certain que plusieurs l'avouent, tels que Be
tholdt et M. Franz Delitzsch[2]. L'existence des deu
versions grecques que nous en possédons, celle d
Septante et celle de Théodotion, ne peut s'explique
que par l'existence d'un original sémitique[3]. Même
travers les traductions, les idiotismes sont faciles à re
connaître. Michaelis, dans sa *Bibliothèque orientale*
en a relevé un certain nombre, de même que Welt
dans son *Introduction spéciale aux livres deutérocano
niques*[4]. Le vent y est appelé, par exemple, « esprit,
pneuma[5], parce que le mot *rouah* a le double sens d'e

[1] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 57
[2] L. Bertholdt, *Einleitung*, t. IV, 1813, p. 1567 ; Fr. Delitzsch, *
Habacuci prophetæ vita et ætate, p. 40. — Eichhorn, *Einleitung i
die Apokryphen*, 1795, p. 421-430, n'ose pas se prononcer.
[3] L'original était probablement hébreu, non chaldéen. Les nom
des trois compagnons de Daniel, qui sont donnés ailleurs en baby
lonien, sont ici donnés en hébreu.
[4] Michaelis, *Orientalische Bibliothek*, t. IV, p. 18 et suiv. ; H
Welte, *Einleitung in die deuterokanonischen Bücher*, p. 240. Vo
aussi Th. Wiederholt, *Das Gebet des Azarias*, etc., dans la *Theol
gische Quartalschrift*, 1871, p. 377-384.
[5] Dan., III, 65.

et de vent dans l'original. Dans l'énumération des
s matériels qui sont invités à louer Dieu, le froid et
osée sont nommés deux fois[1]. La raison de cette
dition ne peut être, comme l'a remarqué Bertholdt[2],
la traduction, par un seul et même mot, de deux
ressions différentes de l'original, car la manière dont
composé le cantique exclut la double mention d'une
e et même chose. Les Babyloniens sont désignés
le nom d'apostats[3]; cette qualification est impro-
, car on ne peut l'appliquer qu'à ceux qui ont aban-
né la vraie religion; or les habitants de Babylone
aient jamais adoré le Dieu véritable. Mais l'emploi
ette expression grecque se comprend sans peine, si
suppose un terme sémitique à sens multiple, tel que
dîm, signifiant tout à la fois rebelle, apostat[4], en-
i, opiniâtre. On ne peut donc tirer de la langue
s laquelle ont été écrits la prière et le cantique au-
e objection contre leur authenticité.

ces raisons philologiques, on peut ajouter que dans
odex chisianus la partie deutérocanonique du cha-
e III de Daniel est marquée des signes critiques par
uels Origène, dans ses Hexaples, notait les diffé-
ces entre l'original sémitique et les traductions grec-
s, ce qui prouve qu'il avait cet original sous les
x.

contenu ne saurait être allégué non plus pour éta-

[1] Βρέχος, Dan., III, 67, 69. — Δρόσος, Dan., III, 64, 68.
[2] Bertholdt, *Einleitung*, t. IV, p. 1569.
[3] Dan., III, 32 : Ἀποστάται.
[4] Voir Num., XIV, 9 (Septante).

blir le caractère apocryphe de notre morceau, quoi
prétendent les rationalistes. Bertholdt, tout en adm
tant l'origine sémitique, dit : « Dans l'hymne tout
manqué. Pas un seul mot ne convient à ceux dans
bouche desquels il est placé. Seulement dans la conc
sion[1] il y a quelques expressions qui conviennent à
situation, encore sont-elles très gauches. La prière d
zarias est mieux appropriée aux circonstances, et
est pourtant encore çà et là en partie manquée[2]. » D
près Eichhorn, on devrait entendre les « soupirs »
compagnons de Daniel, « sous le coup d'une angoi
mortelle. » Au contraire, « ils prient tous les tr
comme s'ils avaient préparé et appris par cœur à
vance une prière pour remercier Dieu d'une délivra
si inespérée[3]. » Cette réflexion même du critique a
mand prouve que le cantique n'est pas aussi « manqu
que le prétend Bertholdt. En effet les trois jeunes ge
remplis de reconnaissance, ne pouvant douter de la p
tection divine et de leur délivrance miraculeuse, éc
tent en actions de grâces, mais d'une manière si sim
et si naturelle que leur langage ne demandait aucu
préparation antérieure. Épargnés par le plus terri
des éléments, le feu, ils invitent tous les éléments
toutes les créatures en général à remercier avec eux
Seigneur, dans un hymne sans art et sans apprêt,
ne demande aucun travail de composition, puisque c'

[1] Dan., III, 88-90.
[2] Bertholdt, *Einleitung*, t. IV, p. 1565.
[3] Eichhorn, *Einleitung, in die apokryphen Schriften des A
Testaments*, 1795, p. 419.

simple énumération de toutes les choses créées, s l'ordre même où les donne le premier chapitre de enèse. Quoi de mieux approprié à leur situation? A érité, leur cantique n'a pas l'élévation, la variété et ichesse poétique des Psaumes de David, mais il ne vait avoir ces qualités, ayant été improvisé dans de es circonstances.

'Église a donc eu raison de considérer ces parties chapitre III de Daniel comme authentiques, et me partie intégrante du texte du prophète. Si on supprime, la lacune est sensible; la suture entre qui précède et ce qui suit n'existe plus. « Il faut venir, avoue M. Reuss, que le récit continue ici squ'on retranche la prière et le cantique] d'une ma-re assez abrupte[1]. » Bien mieux, la suite du récit e expressément que Nabuchodonosor voit dans la naise « quatre hommes qui se promènent en liberté milieu du feu, sans qu'ils aient aucune blessure, e quatrième ressemble à un fils des dieux[2]. » Or artie chaldéenne de la narration ne parle que des s compagnons de Daniel; la présence du quatrième sonnage n'est expliquée que dans le texte grec, où s voyons qu'un ange descendit au milieu des flam-pour les empêcher de nuire aux fidèles serviteurs vrai Dieu[3]. Le texte chaldéen lui-même suppose

1. Reuss, *Daniel*, p. 343. — « Quæ in hebræo male cohærent, græco pluribus insertis apte connectuntur, » dit aussi Rosenmüller, *Daniel*, 1832, p. 32.
2. Dan., III, 92; araméen, III, 25.
3. Dan., III, 49-50.

donc un fragment original perdu dont la version nous
été conservée dans le texte grec. Que peut-on demand
de plus pour établir l'authenticité de ce dernier [1] ?

[1] On objecte aussi contre l'authenticité de la prière d'Azarias
qu'on y lit qu'il n'y a plus de prophète en Israël, Dan., III, 38. C
ne peut s'appliquer, dit-on, au temps de Nabuchodonosor, où flo
sait le prophète Ézéchiel. — Mais il faut entendre ce passage com
celui des Lamentations, II, 9, savoir que les prophètes n'ont pas
visions pour connaître l'avenir comme ils le voudraient. Voir
Wiederholt, *Das Gebet des Azarias und der Lobgesang der d
Jünglinge*, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1871, p. 396-4

ARTICLE II.

L'HISTOIRE DE SUSANNE.

a critique rationaliste n'admet ni l'authenticité ni la cité de l'histoire de Susanne. M. Reuss, dans sa uction, la range dans la série des « contes moraux, » s'exprime ainsi à son sujet :

ue nous ayons là un conte moral, un récit purement mais écrit dans un but pédagogique, et non une his- réelle et authentique, cela est pour nous hors de doute... s puisons le principal argument en faveur de notre ma- e de voir dans la narration elle-même. Le canevas en ssez pauvre; les invraisemblances sautent aux yeux et ncontrent presque à chaque ligne... On ne parvient pas rendre compte de la position sociale du mari de Su- e... Mais le dénouement surtout est amené de la ma- e la plus singulière du monde... Il est... hors de doute ce conte est d'origine hellénistique. Cela résulte surtout ait que le dénouement aboutit à un point d'un goût douteux, à un jeu de mots qui ne se concevrait pas une traduction [1].

epuis Porphyre[2], le jeu de mots de Daniel sur le olice qui attend les vieillards calomniateurs de Su-

Ed. Reuss, *La Bible, Philosophie religieuse et morale*, p. 611-

oc et hoc nosse debemus, dit S. Jérôme, inter cætera Por-

sanne, est l'objection principale que l'on fait contre l
thenticité de cette histoire[1]. On ne peut nier cepend
que le texte grec, dans lequel nous avons l'histoire
Susanne, ne soit une traduction d'un original sémitiq
Nous en avons en effet deux versions grecques d
rentes, celle de Théodotion, qui a été adoptée par l'Ég
et celle des Septante. De plus, dans ces deux versio
les hébraïsmes abondent, conservés tantôt dans l'un
tantôt dans l'autre[2]. La conjonction *et*, sans cesse
pétée, nous y fait reconnaître un des traits les
caractéristiques de la diction hébraïque. La form
« comme hier et il y a trois jours[3], » pour signi
« comme d'ordinaire, » n'a assurément rien de grec,
On peut dire, il est vrai, que l'on rencontre des
braïsmes semblables dans les écrits composés en
par les Juifs hellénistes, mais on ne peut les expli
ainsi dans le cas présent, car la version alexandrin
renferme beaucoup moins que celle de Théodot
parce que le traducteur s'est efforcé d'écrire en grec
et que cette différence entre les deux textes est

phyrium de Danielis libro nobis objicere, ideirco illum apps
confictum nec haberi apud Hebræos, sed græci sermonis esse
mentum, quia in Susannæ fabula contineatur dicente Daniel
presbyteros, ἀπὸ τοῦ σχίνου σχίσαι καὶ ἀπὸ τοῦ πρίνου πρίσαι (Dan.,
54-55 ; 58-59), quam etymologiam magis græco sermoni conv
quam hebræo. » *Comm. in Dan.*, Prol., t. xxv, col. 514.

[1] « Den klarsten Beweis endlich liefern die... Paronomasie
Fritzsche, *Handbuch zu den Apokryphen*, t. I, p. 118.

[2] Th. Wiederholt, *Die Geschichte der Susanna*, dans la *Th
gische Quartalschrift* de Tubingue, 1869, p. 296-299; 317-318

[3] Dan., XIII, 15. Les Septante ont traduit : κατὰ τὸ εἰωθός.

ve de l'existence de l'original sémitique. De l'aveu
us, la version des Septante n'est pas une édition
gée de celle de Théodotion; cette dernière est
» postérieure à celle-là par sa date [1].
ais comment expliquer un jeu de mots purement
avec un original sémitique? — Il serait possible
le jeu de mots n'eût pas existé du tout dans le texte
itif; mais, s'il existait, ce qui est plus vraisem-
le, on peut supposer, comme l'a fait Origène, ré-
lant à cette difficulté qui lui avait été proposée par
s Africain, que l'auteur sémitique avait employé des
s d'arbres différents, qui se prêtaient à une paro-
ase en chaldéen ou en hébreu, et que le traducteur
a substitué à ces noms ceux d'autres arbres qui lui
permis de conserver le jeu de mots [2]. Cette explica-
nous paraît la plus probable. « Le genre des allu-
s, dit Moulinié, était ordinaire en Orient, au point
nous le voyons même dans le Nouveau Testament,
me lorsque Jésus-Christ dit à Pierre : *Tu es pierre,*
ur cette pierre je bâtirai mon Église. Cependant
s-Christ ne parlait pas grec, mais hébreu ou syro-
daïque [3]. Qu'est-il donc arrivé? Que les Évangélistes
rendu en grec l'allusion que favorise aussi le syria-
, où *Céphas* signifie une pierre, *Keipha.* Il en aura

[1] L'histoire de Susanne se lisait aussi dans la version grecque de
raque. Voir Th. Wiederholt, dans la *Theologische Quartal-*
ft, 1869, p. 310.
[2] Origène, *Epist. ad Afric.*, 12, t. XI, col. 77. Sur les explications
bles du jeu de mots en hébreu, voir Th. Wiederholt, dans la
...gische Quartalschrift, 1869, p. 299-310.
[3] Matth., XVI, 18.

donc été de même des allusions de Daniel, que le t
ducteur Théodotion aura trouvé le moyen de rendre
grec sans altérer l'esprit des paroles de l'original [1]. »

M. Reuss nous dit que ce « jeu de mots ne se conc
vrait pas dans une traduction. » Comment se fait-il do
qu'il en ait mis un dans sa propre traduction, peu réu
sans doute, mais bien réel? Daniel dit au premier vie
lard :

Eh bien, si tu as vu cette femme, dis-moi sous quel arb
les as-tu vus ensemble? — Il répondit : Sous un *cognassi*
— Alors Daniel reprit : Tu as bien menti contre ta prop
tête! Voici arriver l'ange avec l'arrêt de Dieu qui va
cogner de manière à te pourfendre par le milieu. — P
ayant fait retirer celui-ci, il ordonna d'amener l'autre et
dit : Engeance de Canaan et non de Juda, la beauté
séduit et la convoitise a perverti ton cœur... Maintenan
dis-moi, sous quel arbre les as-tu surpris ensemble? —
répondit : Sous un *houx*. — Alors Daniel reprit : Tu as bi
menti contre ta propre tête, toi aussi! L'ange de Dieu va
houssiner; il attend déjà, l'épée à la main, pour te coup
en deux, pour vous exterminer [2].

Si M. Reuss a pu faire un jeu de mots français sur
grec, pourquoi le traducteur grec n'aurait-il pas pu
faire sur l'hébreu?

Les autres objections des incrédules contre l'authe
ticité de l'histoire de Susanne méritent à peine d'êt

[1] C.-E.-F. Moulinié, pasteur de Genève, *Notice sur les livres ap
cryphes de l'Ancien Testament*, in-8°, Genève, 1828, p. 94.
[2] Ed. Reuss, *La Bible, Philosophie religieuse*, p. 619.

ntionnées. Elle ne fut pas jugée, dit-on, conformément à la loi.

Assurément les juges qui la firent condamner étaient ques, mais la procédure qu'ils suivirent était pour le i extérieurement régulière et conforme aux usages s, qu'il était permis aux captifs de suivre en Chaldée. Comment, ajoute-t-on, le peuple put-il consentir si ment à recommencer l'instruction de la cause, à la nande d'un jeune homme? — Parce que ce jeune nme était déjà sans doute connu pour sa sagesse coce, et, en tous cas, parce qu'il appartenait à une premières familles juives et vivait à la cour du roi Babylone, ce qui lui donnait une autorité au-dessus son âge.

« On ne parvient pas à se rendre compte, dit M. uss, de la position sociale du mari de Susanne. » — pourquoi donc serions-nous obligés de nous en ren- compte? L'historien sacré ne nous a appris que ce était nécessaire pour nous faire comprendre son ré- ; il nous fait connaître que Susanne était l'épouse n personnage important parmi les Juifs et cela lui ffit et nous suffit[1].

[1] Pour plus de développements, voir *Susanne, caractère véridique son histoire,* dans les *Mélanges bibliques,* 2e édit., 1889, p. 463-

ARTICLE III.

L'HISTOIRE DE BEL ET DU DRAGON.

L'histoire de Bel et celle du dragon qui terminent l livre de Daniel dans notre Vulgate sont également trai tées de contes par les rationalistes. Voici ce qu'écr M. Reuss :

Que ce soient des contes, et rien de plus, cela ne souffr pas le moindre doute. Il est vrai qu'il existait autrefois Babylone un temple du dieu Bel, lequel fut détruit par u roi de Perse, mais c'est là le seul élément historique qu nous puissions reconnaître dans ces pages. Tout le reste es de pure invention et ne trahit pas même chez l'écrivain u talent tant soit peu distingué. Jamais les Babyloniens n'on adoré des animaux vivants. La fosse au lion est tout sim plement un emprunt fait au Daniel hébreu, et l'auteur, pou donner du nouveau ne sait que renchérir sur son modèle.. Le conte de Bel et du serpent est positivement d'origine hel lénistique et n'a jamais existé en hébreu. Nous n'hésiton pas à lui assigner pour patrie l'Égypte, dont le culte indi gène pouvait suggérer à l'auteur l'idée d'un animal vivan nourri et adoré comme une divinité [1].

[1] Ed. Reuss, *Littérature politique et polémique. L'histoire de Be et du Serpent*, p. 397, 399. M. Reuss ne fait ici que copier Bertholdt *Hist.-krit. Einleitung*, t. IV, p. 1586, et de Wette, *Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung*, édit. Schrader, p. 511.

es objections rassemblées dans ce passage se ré-
ent à trois. 1° L'auteur attribue à Daniel la destruc-
du temple de Bel à Babylone, mais ce temple ne
détruit que longtemps après, par Xerxès, comme
estent Hérodote, Strabon et Arrien[1]. — 2° Les Ba-
niens ne rendaient point de culte au serpent. —
Cette légende est une imitation du premier récit de la
damnation de Daniel à la fosse aux lions. — On ajou-
autrefois une quatrième difficulté, tirée de ce que
us nous était représenté comme un adorateur des
es; erreur manifeste, disait-on, car ce prince, en sa
lité de Perse, était monothéiste et abhorrait les idoles.
ourd'hui la difficulté qu'on alléguait de ce chef contre
re récit est devenue au contraire une preuve en fa-
r de sa véracité, puisque, comme nous l'avons déjà
[2], les monuments épigraphiques de Cyrus lui-même
oignent qu'il adora les dieux babyloniens.
Quant à la destruction du temple de Bel par Daniel,
exte des Septante n'en parle pas; il mentionne seu-
ent la destruction de l'idole de Bel; mais la version
Théodotion, sur laquelle a été traduite notre Vulgate,
dique expressément et nous n'avons aucun motif de
révoquer en doute. Rien n'empêcha les Babyloniens
rebâtir ce qui avait été détruit par le prophète. Hé-
ote, après l'époque de Xerxès, vit de ses yeux le
ple de Bel, quoique ce roi l'eût renversé, d'après le

[1] Hérodote, I, 181 et suiv.; Strabon, XVI, 5 ; Arrien, *Exped. Alex.*
, 17.
[2] Voir plut haut, p. 189-190.

témoignage de Strabon et d'Arrien. Que peut-on co
clure de là? Qu'on l'avait reconstruit. Il faut remarqu
d'ailleurs que Daniel n'avait pas dû démolir tout le tem
ple. La description détaillée d'Hérodote nous permet
nous rendre compte de ce qui s'était passé. D'après
description de l'historien d'Halicarnasse, l'édifice sacr
hiéron, élevé en l'honneur du grand dieu de Babylon
consistait principalement en une pyramide à étages a
sommet de laquelle était un petit sanctuaire (*néos*) où
trouvait seulement un lit et une table d'or; au bas de
pyramide se trouvait un autre sanctuaire (*néos*), dan
lequel était honorée la grande statue d'or de Bel; auprè
était placée une grande table d'or[1]. C'est sur cette tabl
qu'étaient posées les viandes offertes au dieu. Tous ce
détails, donnés par Hérodote, concordent parfaitemen
avec ce que nous lisons dans l'appendice du livre d
Daniel. Il est évident que l'auteur sacré parle du sanc
tuaire inférieur. C'est celui-là même qui dut être détru
par le prophète et fut plus tard reconstruit.

La seconde objection est tirée de ce que les Chaldéen
ne rendaient pas, dit-on, de culte aux animaux vivants
— Cette objection n'est pas fondée. On se servait de
serpents pour rendre des oracles. Jérémie fait allusion
cette coutume dans sa lettre[2], et M. Fr. Lenormant di
à ce sujet : « La phrase en question semble se rapporte
à cette circonstance que, dans quelques-uns des temple
de Babylone, on aurait élevé des serpents comme de

[1] Hérodote, I, 181, 183.
[2] Baruch, VI, 19.

erprètes des dieux et servant à rendre des oracles[1]. »
ssi M. Schrader, quoique rationaliste, dit-il : « C'est
t à fait à tort qu'on a nié dans ces derniers temps
e le culte du serpent ait été en vogue chez les Babylo-
ns[2]. »

On peut juger par là combien est fausse l'opinion des
ionalistes qui, de ce fait que les Babyloniens ne ren-
ent point de culte aux animaux, tandis que les Égyp-
ns les adoraient, concluent que l'histoire de Bel et du
agon a été écrite en Égypte par un Juif helléniste.
isque le serpent était vénéré à Babylone, il s'ensuit
e l'opinion qui en fait un écrit d'origine égyptienne
repose sur rien. Il est de plus contredit par la langue
iginale du morceau. Ce morceau en effet a été primi-
ement écrit en sémitique, et non en grec, car la ver-
on de Théodotion, postérieure à celle des Septante,
ffère de cette dernière sur plusieurs points et en par-
ulier par de plus nombreux hébraïsmes, qui attestent
s efforts du traducteur pour reproduire plus exacte-
ent que ses devanciers le texte original[3].

Reste la troisième objection, d'après laquelle Daniel
est jeté dans la fosse aux lions que par imitation de ce
i a été raconté dans la première partie du livre de ce
ophète. L'auteur, à court d'invention, reproduit sim-
ement ce qu'il a lu ailleurs. — Ce sont là de pures

[1] Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 90.
[2] Riehm's *Wörterbuch des biblischen Altertums*, t. I, p. 288. Cf.
erzog, *Real-Encyclopädie*, art. *Drache*.
[3] Voir Th. Wiederholt, *Bel und der Drache*, dans la *Theologische*
artalschrift, 1872, p. 558-566.

affirmations. Les rationalistes ne peuvent nier, d'après ce que nous avons déjà vu, que le supplice des lions ne fût un supplice babylonien. Quand M. Reuss nous dit « La fosse aux lions est tout simplement un emprunt fait au Daniel hébreu, » il n'en sait absolument rien, il n'en donne aucune preuve et il ne saurait en donner; il suppose démontré ce qu'il doit établir. Comment pourrait-on s'étonner d'ailleurs que le prophète fût condamné une seconde fois à un supplice usité à Babylone? Chaque pays a des genres de supplices qui lui sont propres, et naturellement c'est toujours à ces supplices que sont condamnés ceux que l'on veut faire périr.

Il y a, du reste, un détail qui n'a pu être imité de la première partie de Daniel, puisqu'il n'y est pas mentionné, et qui est parfaitement babylonien : c'est l'offrande d'aliments aux idoles. Nous lisons en effet dans une inscription de Nabuchodonosor : « J'offris des sacrifices avec dévotion à Mardouk... Tous les jours un bœuf grand et gros, à la poitrine et aux côtes excellentes, était la part des dieux d'É-Saggatou et de Babylone. Du poisson, de la volaille... trésor des étangs, du miel, du lait, une huile excellente, du vin emmiellé, du *sikar* (boisson fermentée)..., étaient déposés par moi sur la table (*pasur*) de Mardouk et de Zarbanit, nos maîtres[1]. »

[1] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 66 ; A. Delattre, *Les deux derniers chapitres de Daniel*, 1878, p. 53.

SECTION V.

LES PETITS PROPHÈTES.

CHAPITRE PREMIER.

OSÉE.

es petits prophètes sont ainsi nommés à cause de la
veté de leurs écrits. Quelques-uns nous ont laissé si
de chose qu'ils ne fournissent matière à aucune ob-
ion de la part des incrédules. Nous n'aurons pas,
conséquent, à nous occuper d'eux, mais seulement
eux contre lesquels la critique rationaliste soulève
difficultés, c'est-à-dire : Osée, Jonas et Zacharie.
'authenticité du livre d'Osée est généralement admise
la critique. « L'authenticité des chapitres IV-XIV,
s leur ensemble, et tels que nous les possédons au-
d'hui, dit M. Kuenen, n'est point douteuse. Il faut
lire autant des chapitres I-III dont la forme seule est
érente, et dont certains détails attestent qu'ils ont dû
crits à une époque antérieure de la vie du pro-
. Au fond, ces chapitres développent la même pen-

sée que les chapitres IV-XIV. Le livre entier est do
parfaitement authentique [1]. »

La seule difficulté que l'on puisse soulever contre
livre d'Osée est faite au nom de la morale. Dieu ordon
au prophète de prendre pour épouse une femme
mauvaise vie et d'en avoir des enfants dont les no
symboliques seront comme une prédiction vivante de
qui doit arriver au peuple d'Israël. Osée obéit, il pre
Gomer, fille de Diblaïm, et il en a trois enfants, appel
Jezraël, « Dieu disperse, » *Lô'-Ruḥama*, « à qui grâ
n'a point été faite » et *Lô'-'Ammi*, « qui n'est point m
peuple, » afin d'indiquer de la sorte le châtiment que
royaume d'Israël attirera sur lui par son infidélité et s
idolâtrie [2]. Plus tard, Dieu commande encore à son pr
phète de prendre une autre femme, coupable d'adultèr
mais elle doit renoncer à ses désordres et Osée n'a a
cun rapport avec elle tant qu'elle n'est pas converti
pour marquer que Dieu n'aura aucune pitié de son pe
ple, tant qu'Israël lui sera infidèle.

Divers interprètes, pour justifier Osée du reproc
d'immoralité, ont pensé, comme Hengstenberg, que to
ce que raconte à ce sujet l'écrivain sacré s'était pas
en extase ou en songe; d'autres, comme M. Kuene
pour atténuer la force de la prophétie, n'y voient qu'u

[1] « Sauf cependant, ajoute M. Kuenen, mais sans raison, ch.
1, » c'est-à-dire, le titre de la prophétie. *Histoire critique de l'A
cien Testament*, t. II, p. 399. Redslob a contesté l'authenticité d'u
partie du ch. VII d'Osée : *Die Integrität der Stelle Hosea*, VII, 4-
in Frage gestellt, Hambourg, 1842; mais il a été réfuté par les
tionalistes eux-mêmes. Voir Kuenen, *loc. cit.*, p. 399, note.

[2] Osee, I-II.

n et une allégorie[1]; cependant la plupart des inter-
es anciens et modernes croient que les faits racontés
Osée sont réels et véritables. Ils ne sont pas d'ail-
s difficiles à justifier. Les Pères les ont parfaitement
iqués depuis longtemps. « Le Seigneur, maître de
vers, dit Théodoret de Cyr qui résume l'enseigne-
t des Pères grecs, fait épouser au bienheureux Osée
femme de mauvaise vie [Gomer], pour reprocher
i à son peuple son impiété et lui montrer par là com-
sont grandes sa patience et sa miséricorde... Le
phète ne reçoit aucune tache de cette épouse remplie
opprobre... Osée prend cette femme pour épouse afin
péir, non à une passion coupable, mais aux ordres
Dieu, et ce mariage est chaste et louable[2]. » La fille
Diblaïm mène désormais une vie irréprochable.
uant à la seconde femme que prend Osée, ce ma-
e ne peut donner lieu à aucune objection, d'après
renseignements précis que le texte a soin de nous
ner, comme nous l'avons vu, pour expliquer en
lles conditions il avait été contracté. Était-elle di-
cée ou bien son premier mari n'était-il plus? La fille
Diblaïm était-elle morte aussi ou bien était-elle en-
e vivante? Nous l'ignorons, mais, quoi qu'il en soit,
importe, puisque la polygamie et le divorce étaient
mis aux Juifs.

[1] Voir A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II,
36, 636-638.
[2] Théodoret, *In Osee*, I, 4. t, LXXXI, col. 1556-1557.

CHAPITRE II.

JONAS.

Le livre de Jonas est un de ceux qui ont le plus oc
cupé les critiques rationalistes. Depuis la fin du siècl
dernier, on a cherché à en éliminer les faits surnatu
rels. Dans ce but, on a essayé d'abord de les explique
d'une manière naturelle. M. Reuss a résumé ces expl
cations dans les termes suivants :

Les interprétations les plus aventureuses et les plus sa
grennes prirent la place du récit biblique. Tantôt les scèn
du vaisseau et du poisson [qui engloutit Jonas] étaient mis
sur le compte d'un rêve du prophète ; tantôt Jonas, jeté
la mer, eut la chance de se sauver sur le cadavre d'u
baleine. Ailleurs, celle-ci se métamorphosait en un navi
de ce nom qui venait à passer ; ou bien toute cette partie
l'histoire n'était que l'image des hésitations, du manque
courage, des tourments de conscience du missionnaire réca
citrant. D'autres prétendaient y reconnaître un mythe étra
ger, retouché, remanié ; par exemple, celui d'Andromèd
attachée à un rocher près d'Joppé et livrée à un monst
marin ; ou celui d'Hésione, délivrée dans une crise semblab
par Hercule, lequel à cette occasion entra dans la gueule
la bête ; ou enfin celui du poisson Oannès, qui d'après

ologie babylonienne enseigna aux peuples les arts et iences. On voit sans peine qu'il n'y a pas la moindre mblance entre toutes ces fables grecques ou orientales fond de notre livre, dans lequel le poisson n'est qu'un nt accessoire, et surtout n'est rien moins qu'identifié le prophète[1].

utes ces explications naturalistes ou allégoriques aujourd'hui universellement abandonnées comme out point insoutenables, mais en revanche la cri- négative a poussé beaucoup plus loin ses attaques. défenseurs des systèmes dont on vient de lire le ré- admettaient le caractère historique des faits racon- ans Jonas, le caractère surnaturel de quelques-uns re eux excepté ; les libres-penseurs contemporains nt une pure fiction dans tout le récit; M. Reuss l'a du recueil des prophètes et l'a rangé dans une ction de « contes moraux[2]. »

raison pour laquelle l'histoire de Jonas est ainsi ée, c'est, en réalité, parce qu'elle contient un trop d nombre de miracles[3]. Cependant les incrédules ent point condamner cet écrit uniquement à cause

d. Reuss, *La Bible, Philosophie religieuse*, p. 565-566. — avons déjà vu, t. II, p. 374-375, les explications bizarres de an von der Hardt sur le livre de Jonas et en particulier sur sson qui l'avait englouti.

d. Reuss, *Philosophie religieuse*, p. 667.

Nous nous trouvons ici en face d'une véritable série de mira- non seulement moins probables les uns que les autres, mais tilité et la nécessité restent problématiques, » dit M. Kuenen, *e critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 507.

des prodiges qu'il raconte[1]; ils cherchent donc, po justifier la sentence qu'ils portent contre lui, divers raisons que nous devons exposer et discuter. Elles so ainsi résumées par M. Kuenen :

Rien, *a priori*, ne peut nous inspirer confiance dans crédibilité du livre de Jonas. En l'examinant de plus prè on ne tarde pas à découvrir combien est insoutenable l'h pothèse d'après laquelle nous aurions affaire ici à un éc historique. Voici les principales difficultés qui s'y opposen Et d'abord, se figure-t-on tous les habitants de Ninive convertissant en masse à Jéhovah, après avoir entendu pe dant un seul jour la prédication d'un prophète israélit Admettons qu'il parlât leur langue[2]; comment aurait-il obtenir cette haute autorité auprès d'un peuple étranger culte de Jéhovah[3]? Si réellement les Ninivites ont été co vertis, n'aurait-on pris aucun soin de les instruire davanta sur leur nouveau culte[4]?

Ces objections sont bien faibles. Elles supposent de part de leurs auteurs une ignorance complète de ce qu' tait la religion de Ninive. Les Assyriens étaient profon dément religieux, comme leurs inscriptions et leu livres en fournissent la preuve irrécusable. Ils avaie

[1] « Sans nous arrêter le moins du monde à faire la critique d miracle, qui est pour nous chose indifférente, dit M. Reuss, no arrivons à constater que nous avons ici devant nous un conte m ral. » *La Bible, Philosophie religieuse*, p. 570.

[2] « Comp., II (IV) Reg., XVIII, 26; Is., XXXVI, 11. »

[3] « Comp. Is., XXVII, 10 et suiv. »

[4] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, 504.

s dieux nationaux, mais ils croyaient que les autres
ples avaient également leurs divinités, divinités
es, divinités puissantes, quoique sans doute d'une
sance inférieure. Ils étaient de plus très crédules et
e très superstitieux, ainsi que l'attestent les nom-
x écrits magiques découverts dans la bibliothèque
le d'Assurbanipal. Ils étaient donc portés à croire
prophètes et aux oracles même d'un Dieu étranger.
ensée de contester la divinité de Jéhovah, sa puis-
e et sa connaissance de l'avenir ne pouvait pas
ne se présenter à leur esprit, car ils n'avaient aucun
e là-dessus.

ar conséquent, la prédication de Jonas à Ninive
t pas aussi extraordinaire qu'on se l'imagine et qu'on
outient. Le prophète n'y prêcha pas seulement un
, mais trois[1]. Sa qualité d'étranger, annonçant de
ds malheurs au nom d'un Dieu étranger, ne fit
ttirer davantage l'attention sur lui. Le texte nous
formellement que le roi d'Assyrie crut à sa parole[2],
ue ce fut sur les ordres de ce prince que la ville tout
ère fit pénitence. Le pouvoir du roi était si absolu
son ordre suffit pour nous expliquer tout ce que
t les Ninivites. Ils jeunèrent et « Dieu eut pitié
x et il ne leur fit point le mal qu'il avait annoncé
leur ferait[3]. » L'écrivain sacré ne nous dit nulle-
qu'ils se firent juifs et qu'ils adoptèrent la religion
e; le langage dont il se sert suppose même le con-

1. Jon., III, 3.
2. Jon., III, 6.
3. Jon., III, 10.

traire; il dit seulement qu'ils firent pénitence de leu crimes. Le prophète n'avait donc pas dessein « de l instruire davantage sur leur nouveau culte, » puisqu n'y avait point pour eux de nouveau culte à adopte M. Kuenen continue :

Remarquons le ton général du récit; du personnage pri cipal, on n'apprend que le nom; quant au « roi de Ninive[1], nous ne savons ni comment il s'appelait ou à quelle époq il régnait; rien non plus ne nous est dit sur le sort ultérie de la ville, après III, 10 : « Dieu se repentit du mal qu avait parlé de leur faire et ne le fit point; » finalement, no laissons Jonas assis hors de Ninive. Est-il retourné dans patrie, a-t-il appris à bénir la miséricorde divine envers l Ninivites? Silence absolu sur toutes ces questions[2].

On est vraiment surpris qu'on puisse faire de pa reilles objections. Mais pourquoi donc Jonas aurait-été obligé de nous raconter tout au long son histoire Aucun prophète ne l'a fait, et nous ne savons jamais d leur biographie que ce qui fait en quelque sorte part intégrante de leurs oracles. Nous n'avions pas besoin no plus de savoir comment s'appelait le roi de Ninive. C'éta vraisemblablement Binnirar, qu'on appelle aussi Ram mannirar[3]. Nous connaissons en tous cas sûrement date approximative de son règne, puisque nous savo par les livres des Rois que le prophète Jonas vivait sou

[1] Jon., III, 6 et suiv.

[2] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, 507-508.

[3] Voir *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 8

boam II, roi d'Israël (824-809). M. Kuenen dit lui-
ne : « Jonas, fils d'Amittaï, est sans contredit un
onnage historique; c'est lui qui prédit à Jéroboam II
établissement des anciennes limites de son royaume.
dû, par conséquent, exercer son ministère sous le
ne de ce roi, et dans le royaume des dix tribus, où
t située Gath-Hépher, sa ville natale[1]. » Le livre de
us ne nous renseigne pas sans doute sur le nom du
le Ninive, mais c'est parce qu'il ne voyait aucune
té à le faire. Le même silence est gardé, et pour la
ne raison, sur la conduite ultérieure des Ninivites et
la vie du prophète après sa prédication. L'auteur,
gré toutes les affirmations contraires de l'incrédu-
, a voulu écrire un livre historique, mais en l'écri-
t, il s'est proposé aussi une fin utile et édifiante, et
composé un ouvrage « dans le cadre duquel ne de-
ent rentrer, par conséquent, que les particularités
pouvaient servir à son but[2]. » C'est M. Kuenen lui-
me qui s'exprime ainsi.

En dehors des faits, qui sont contestés comme on
nt de le voir, les critiques trouvent encore à redire
cantique de Jonas. Voici les reproches que lui adresse
Kuenen :

Enfin les actions de grâces que, d'après II, 3-10, Jonas
ait prononcées dans le ventre du poisson répondent bien

[1] II (IV) Reg., XIV, 25. A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 501-502. Cf. Ed. Reuss, *Philosophie religieuse, Bas*, p. 564.

[2] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p.

mal à la situation du prophète; délivré d'un grand dange
l'auteur en témoigne sa reconnaissance à Jéhovah, et l
manifeste le désir qu'il a de lui apporter des offrandes
d'accomplir des vœux. Si peu qu'on parvienne à se faire u
idée de la situation de Jonas, il est cependant clair qu'e
n'était pas précisément de nature à lui inspirer grande reco
naissance. Rappelons encore que ce cantique de louang
qui serait de l'an 820 avant J.-C., n'a pas la moindre coule
antique; de plus, que les allusions au temple et au cul
célébré dans le temple[1] ne permettent pas de croire qu'il a
été composé par un prophète Éphraïmite[2].

Comme si les prophètes Éphraïmites ne rendaient pa
leur culte à Dieu dans le seul endroit où il fut légitim
de le faire! Cette raison est aussi fausse que celle d'
près laquelle Jonas, conservé vivant par le plus me
veilleux des prodiges, dans le ventre d'un poisson, n'a
rait pas eu de motif d'être reconnaissant envers Di
qui le protégeait de la sorte. Et qui donc peut avo
jamais eu de plus justes motifs de remercier Dieu? L
cantique de Jonas répond si bien à sa situation que,
l'aveu même de M. Kuenen, certains critiques ont pen
que ce poème avait été le germe d'où était sorti tout
livre. « M. Bunsen[3], dit le professeur de Leyde, l'env
sage... comme un chant composé par Jonas après qu
eût été sauvé d'un naufrage; la légende aurait grossi c
événement jusqu'à lui donner la forme qu'il a revêtu

[1] Jon., II, 5, 8, 10.

[2] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II,
505-506.

[3] Bunsen, *Gott in der Geschichte*, t. I, p. 349.

notre livre [1]. » Du reste, pour justifier le cantique nas et montrer qu'il est digne d'un prophète, il suf- e le lire :

Dans ma tribulation, j'ai invoqué Jéhovah
Et il m'a exaucé ;
Du fond du scheôl [2], j'ai crié vers toi (ô mon Dieu),
Et tu as écouté ma voix.

Tu m'as jeté dans la profondeur des abîmes,
Dans le cœur de la mer
Les ondes m'ont enveloppé,
Tous tes flots, toutes tes vagues ont passé sur moi.

Et alors je me suis dit :
Loin de tes yeux je suis rejeté.
Mais cependant je reverrai de nouveau
Le temple de ta sainteté.

Les eaux m'ont enveloppé
Jusqu'à m'enlever le souffle [de la vie] ;
La mer m'a entouré,
Les algues se sont enroulées autour de ma tête.

Je suis descendu jusqu'aux racines des montagnes,
Les verrous de la terre m'ont enfermé pour toujours.
Mais toi, tu me feras remonter [du fond] de ce tombeau,
Jéhovah, mon Dieu.

Quand mon âme a été [ainsi] dans l'angoisse
Je me suis souvenu de Jéhovah.
Que ma prière vienne jusqu'à toi,
Au temple de ta sainteté !

A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p.

Le séjour des morts.

Ceux qui s'adonnent à la vanité et au mensonge,
Renoncent à la miséricorde [de Dieu].

Mais moi, avec des chants de louange,
Je t'offrirai des sacrifices,
Ce que j'ai voué, je le tiendrai.
Le salut vient de Jéhovah[1].

[1] Jon., II, 3-10.

CHAPITRE III.

ZACHARIE.

authenticité des six derniers chapitres de Zacharie finalement rejetée par la critique rationaliste[1]. ...ecken en résume ainsi le jugement :

...livre de Zacharie se compose de quatorze chapitres qu... ...ent toujours traités on a toujours attribués à un seul et ...e auteur, c'est-à-dire à Zacharie, fils de Barachie... ...ssentiel des huit premiers chapitres ne soulève aucun ... : les titres et les données chronologiques, la forme, ...ture des prophéties, tout concourt à le démontrer. Au ...aire, les chapitres IX-XI et XII-XIV, pourvus de titres ...ets et sans nom d'auteur, se distinguent visiblement ...ut précédent et se rapportent à de tout autres circon... ...historiques. L'attention une fois attirée sur ce fait, on ...e généraliser de plus en plus l'opinion que les cha... IX-XI et XII-XIV ne nous viennent pas de Zacharie, ...de deux prophètes plus anciens qui auraient vécu avant ... Le chapitre IX date du règne d'Hozias et de Jéro...

[1] ...l'abrégé des opinions des rationalistes dans J.-D.-F. Kurtzbeck, *Quæstiones de prophetæ Zachariæ*, in-4°, Strasbourg, 1841. ... 124; C.-H.-H. Wright, *Zechariah and his prophecies*, in-8°, ...n, 1879, p. XXV-XXVIII.

boam II, probablement de l'an 780 avant J.-C.; le chapit
XI, 4-17, a dû être écrit peu avant la guerre syro-éphraïmi
vers 743 avant J.-C.; les chapitres X et XI, 1-3 supposent q
les habitants du nord-est de la Palestine ont été déjà e
menés captifs par Tiglath-Piléser, 740 avant J.-C. No
restons ainsi entre les années 780 et 740 avant J.-C. L'aute
de Zacharie, IX-XI, aurait donc été, selon nous, contemp
rain d'Amos, d'Osée et d'Ésaïe... Les prophéties (XII-XIV)
doivent avoir été écrites entre les années 719 et 586 ava
J.-C. Certains traits... s'expliquent assez bien dans la supp
sition que l'auteur aurait écrit sur la fin du règne de Séd
cias[1].

Tels sont les résultats auxquels arrive la critique n
gative. Ses partisans ne s'accordent pas, cela va sa
dire, pour la fixation des dates des prophéties conte
tées. Ainsi plusieurs, contrairement à l'opinion ci-dess
exposée, les placent longtemps après la captivité de B
bylone, les uns sous Alexandre le Grand, les autr
sous les Machabées[2]. Ils ne s'entendent que pour l
refuser à Zacharie. Quelles sont donc les preuves s
lesquelles ils s'appuient? Ils les tirent des allusions hi
toriques qu'ils croient y découvrir. Parlant des proph
ties des chapitres IX-XI, qu'il compte au nombre d
quatre, M. Kuenen raisonne ainsi :

[1] A. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II,
459-479.

[2] Voir le résumé des opinions diverses dans Frd. Keil, *Lehrbu
der Einleitung in die Schriften des Alten Testaments*, 3e édit., 187
p. 340.

n voit assez clairement la situation historique qu'elles
osent. Le royaume des dix tribus est encore debout[1].
ele sur Damas, etc.[2], n'a aucun sens à moins d'avoir
prononcé à une époque où les peuples cités dans ces
ets n'avaient pas encore, en perdant leur existence na-
ale, subi la punition du mal qu'ils avaient fait à Israël
uda; d'après x, 2, l'idolâtrie subsiste encore; x, 10-11 se
orte au moment où l'Assyrie et l'Égypte se disputaient
re l'hégémonie. Dans ces divers passages, les quatre
héties supposent en général la même situation historique,
elles se rapportent à des dates différentes, ces dates ne
pas tellement éloignées les unes des autres qu'elles ne
sent tomber toutes dans l'espace de temps qu'embrasse
e d'un seul et même homme[3].

. Reuss dit à son tour, au sujet du chapitre XI :

est impossible, en face de ce texte, de ne pas recon-
re que le royaume d'Éphraïm existait encore sous ses
, mais qu'il était déchiré par la guerre civile et l'anar-
, si bien que le prophète, contrairement à l'habitude de
ses collègues, qui se ménagent la perspective d'un
leur avenir, même dans les circonstances les plus tristes
s plus décourageantes, fait d'avance son deuil de toutes
elles choses qu'il avait promises dans ses premiers dis-
s, et renonce explicitement à l'idée d'une réconciliation
e Juda et Éphraïm, celui-ci étant irrévocablement voué
mort[4].

ach., IX, 10, 13 ; X, 6, 7, 10; XI, 14.
ach., IX, 1-7.
. Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. II, p. 468-469.
d Reuss, *Les prophètes*, t. I, p. 182.

Ce qu'il y a d'étrange dans ces appréciations des i
crédules, c'est qu'ils rejettent l'authenticité de ces ch
pitres, parce qu'ils contiennent les prédictions cont
Damas, Hamath, Tyr, Sidon et les villes des Philistin
qui ont été connues des Hébreux après la captivi
comme auparavant, tandis qu'ils placent, la plupar
avant les conquêtes d'Alexandre, des chapitres où il e
parlé des Grecs, quoique cette mention des Grecs dût l
empêcher d'admettre, d'après leurs principes, que c
oracles soient antérieurs à la guerre des Macédonie
contre la Perse.

« Il faut s'étonner, dit M. Burger, de ce que les cr
tiques modernes, qui ont tant de sagacité et de pénétr
tion pour trouver des traces de l'exil dans la plupa
des autres livres de l'Ancien Testament, par exempl
dans presque tous les Psaumes, n'aient pas eu ass
d'intelligence pour découvrir les allusions nombreus
aux temps de l'exil, qu'on trouve dans tous les ch
pitres de la seconde partie de Zacharie, par exempl
chapitre IX, la délivrance des prisonniers et la mentio
des Grecs [1]; chapitre X presque en entier [2]. »

On prétend que le peuple de Dieu avait un roi à l'
poque où écrit le prophète [3] et que celui-ci vivait p
conséquent avant la captivité de Babylone, lorsque
royaume d'Israël subsistait encore [4], lorsque l'Assyr

[1] Zach., IX, 13.

[2] J.-D.-F. Burger, *Études exégétiques et critiques sur le prophè
Zacharie*, in-4°, Strasbourg, 1841, p. 125.

[3] Zach., IX, 10.

[4] Zach., IX, 13.

t encore une grande puissance [1]. Mais toutes ces af-
ations sont fausses, Israël nous est représenté er-
sans pasteur, c'est-à-dire sans roi [2]. « Une petite
ie de ceux qui avaient été déportés est rentrée à
rusalem et dans les villes de Juda, mais la fille de
n a encore d'autres captifs qui attendent la déli-
nce [3], savoir Éphraïm dispersé parmi les nations [4].
captivité, c'est-à-dire la destruction de l'existence
onale, a donc déjà eu lieu pour l'un et pour l'autre
aume, et s'il est question de leur union [5], il s'agit de
e réunion à venir qui aura lieu lorsque la captivité,
dure encore, aura pris fin. Quant à l'Assyrie et à
ypte, les deux principales puissances avec lesquelles
ël, avant l'exil, s'était constamment trouvé en rap-
, elles ne sont mentionnées ici que comme repré-
ant l'ensemble des nations, parmi lesquelles Israël a
mencé et ne cesse depuis lors d'être dispersé [6]. »
es critiques rationalistes ne manquent pas d'alléguer
tre l'authenticité des derniers chapitres de Zacharie
le style en est tout différent de celui des premiers.
s avons eu déjà plusieurs fois l'occasion de remar-
r combien il était facile d'abuser de ce critérium et
quelle discrétion et quelle réserve il était à propos
faire usage. Le cas présent nous fournit un exem-

Zach., x, 10.
Zach., x, 2. Cf. H. Wright, *Zechariah*, p. xxviii.
Zach., ix, 11-12.
Zach., x, 6.
Zach., ix, 10, 13 ; x, 6.
Walther, *Commentaire sur le livre du prophète Zacharie*, Genève, 1882, p. 6.

ple mémorable de la justesse de cette observation. Ro
senmüller nous dit que les huit premiers chapitres sor
« prosaïques, faibles, pauvres, » tandis que les six su
vants sont « poétiques, concis, brillants, » d'où il con
clut qu'ils ne sauraient être de la même main. Böttche
porte un jugement diamétralement opposé : « En com
paraison avec le langage sans vie de ces chapitres (le
derniers, IX-XIV), les Psaumes attribués à l'époque de
Machabées sont pleins de fraîcheur[1]. »

A vrai dire, les deux jugements sont exagérés. Dan
les premiers chapitres, Zacharie, décrivant des visions
s'exprime ordinairement en prose, tandis qu'il se ser
souvent du langage poétique, c'est-à-dire du parallé
lisme, dans ses derniers oracles; mais quand, dans s
première partie, son horizon s'agrandit, quand il pro
phétise un lointain avenir, son style s'élève alors comm
dans les derniers chapitres et il s'exprime d'une ma
nière analogue[2]. De plus, on trouve des locutions sem
blables dans les deux parties de la prophétie; le peupl

[1] Voir W. H. Lowe, *The Hebrew Student's Commentary on Ze
chariah*, in-8°, Londres, 1882, p. XI.

[2] Voir Zach., II, 10-17; VI, 12-13. M. Kuenen, qui veut faire d
style un argument contre l'authenticité, est néanmoins obligé de l
caractériser de la manière suivante : « Les chapitres I-VI sont gé
néralement en prose ; dans les ch. VII-VIII, où il n'y a point de vi
sions, même absence de parallélisme. Aux ch. IX-XI, au contraire
la forme poétique est rigoureusement observée, à la seule excep
tion du passage XI, 4-14, qui est un récit. Au ch. XII le parallé
lisme ne disparaît pas entièrement, mais pourtant le style s
rapproche de nouveau de la prose. Les ch. XIII et XIV sont encor
en prose. » Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. I
p. 482.

désigné dans l'une et dans l'autre par cette péri-
se : « la maison d'Israël et la maison de Juda[1] » ou
maison de Juda et la maison de Joseph[2]; » « Juda,
l et Jérusalem[3]; » « Juda et Éphraïm[4]; » « Juda et
l[5]. » La providence divine est appelée « l'œil de
» dans tout le cours du livre[6], etc. Le langage
deux parties est, en somme, d'un hébreu assez pur,
ngé seulement de quelques rares chaldaïsmes[7].
ais, ce qui est plus important, le fond des pensées
e même dans toutes les parties du livre. Le com-
cement prédit les châtiments destinés aux ennemis
Juifs[8]; la fin précise quels sont ces ennemis et
les peines leur sont réservées[9]; dans les visions de
remière partie, le Messie est prophétisé comme roi
omme pontife[10]; il en est de même dans celles de la
nde[11] : l'une et l'autre annoncent la conversion des
ils[12], le retour des Israélites captifs dans leur pa-

Zach., VIII, 13.
Zach., X, 6.
Zach., II, 2 (Vulg., I, 19).
Zach., IX, 13.
Zach., XI, 14.
Zach., III, 9 ; IV, 10 ; IX, 1 ; XII, 4. Voir encore Zach., VII, 14 et
: « qui passe et repasse ; » III, 4 et XII, 2 : « ôter ; » II, 14 et
; II, 13, 15 et IX, 9 ; VI, 15 et XI, 11 ; VII, 14 et XIV, 5.
Voir H. Wright, *Zechariah*, p. XL; J. Walther, *Commentaire*
Zacharie, p. 7.
Zach., I, 14, 15 ; VI, 8.
Zach., IX, 1 et suiv.
Zach., III, 8 ; VI, 12 et suiv.
Zach., IX, 9-17.
Zach., II, 11 ; VI, 15; VIII, 23 et suiv. ; XIV, 16-17.

trie[1], la sainteté du nouveau royaume[2], une prospéri
merveilleuse[3], fruit d'une protection singulière de Dieu
Partout « l'ange de Jéhovah » remplit le même rôle
Peut-on désirer une plus grande unité de vues et q
faut-il davantage pour attester l'unité d'auteur[6]?

[1] Zach., VIII, 7-8 ; IX, 11 et suiv. ; 16; X, 8 et suiv.
[2] Zach., III, 1-11 ; V, 1-11; XIII, 1-6.
[3] Zach., I, 17; III, 10; VIII, 3 et suiv.; 11-16 ; XIV, 7-11.
[4] Zach., II, 9 ; IX, 8, 12. Cf. Cornely, *Introd. spec.*, t. II, part.
p. 605.
[5] Zach., I ; III ; XII, 6.
[6] Pour plus de détails, voir A. Cornely, *Introd. spec.*, t. II, pa
II, p. 607-610 ; J. Knabenbauer, *Comment. in prophetas minores*,
in-8°, 1886, t. II, p. 220 et suiv.

LIVRE CINQUIÈME.

LES ÉVANGILES ET LES ACTES DES APÔTRES.

SECTION PREMIÈRE.

L'AUTHENTICITÉ ET DE LA VÉRACITÉ DES ÉVANGILES.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'AUTHENTICITÉ DES ÉVANGILES EN GÉNÉRAL.

ous avons vu, dans le tome second de cet ouvrage, ment, pendant la première moitié de notre siècle, la que rationaliste avait essayé des moyens les plus rs pour combattre les Évangiles. D'abord elle s'est rcée d'en éliminer tout élément surnaturel par l'ex- ation naturelle des miracles; puis elle a tenté d'en l'authenticité et la valeur historique à l'aide de l'ex- ation mythique de Strauss ou des hypothèses de ole de Tubingue. A l'heure présente, elle reconnaît l'origine des Évangiles ne peut être expliquée ni le mythisme seul, ni par le naturalisme de Paulus le système de Baur sur le paulinisme et le pétri- ne[1], mais elle n'en persiste pas moins à combiner

[1] Pour tous ces systèmes, voir ce qui a été dit t. II, p. 450 et suiv.

tous ces systèmes à petites doses et à contester de
sorte le témoignage des historiens du Sauveur. Il e
donc nécessaire d'établir l'authenticité des quatre Éva
giles et de répondre aux difficultés qu'on allègue cont
leurs récits.

Voici la preuve générale de cette authenticité fourn
par la tradition. Dès le second siècle de l'ère chrétienn
saint Irénée (vers 140-vers 202) affirme avec la plu
grande précision qu'il y a quatre Évangiles canonique
et son témoignage est d'autant plus grave et importa
que, originaire d'Asie Mineure, disciple de saint Poly
carpe de Smyrne et évêque de Lyon, il est comme l
voix des Églises d'Orient et d'Occident : « La croyanc
sur les Évangiles, dit-il, est si fermement établie qu
les hérétiques eux-mêmes leur rendent témoignage, c
que tous ceux d'entre eux qui se séparent de nous, s'e
forcent de confirmer leur propre doctrine par l'autorit
de ces Évangiles. Les Ébionites, faisant usage du seu
Évangile selon saint Matthieu, sont convaincus par ce
Évangile qu'ils ne pensent pas sur le Seigneur avec rec
titude. Marcion, qui retranche une partie de l'Évangil
selon Luc, est démontré blasphémateur contre le Die
unique par ce qu'il en conserve. Ceux qui séparent Jé
sus du Christ et disent que le Christ est demeuré impas
sible tandis que Jésus a souffert, peuvent se corriger d
leurs erreurs, s'ils lisent avec l'amour de la vérité l'É
vangile selon Marc qui a leurs préférences. Les secta
teurs de Valentin, qui se servent abondamment de l'É
vangile de Jean pour établir leurs conjectures, peuven
y découvrir qu'ils ne parlent pas avec vérité... Puisqu

ceux qui s'opposent à nous nous rendent ainsi
ignage et font usage de ces livres, la preuve que
en tirons contre eux est bien établie et véritable.
l n'y a pas un plus grand nombre ni un moindre
bre d'Évangiles. Comme il y a quatre points cardi-
dans le monde que nous habitons, et quatre vents
rits) principaux, comme l'Église est dispersée sur
e la terre et comme l'Évangile avec l'Esprit de vie
a colonne et le firmament de l'Église, il est conve-
e que cette Église ait quatre colonnes, soufflant[1]
out l'incorruptibilité et vivifiant les hommes. D'où
t manifeste que le Verbe, auteur de toute créature,
est assis sur les Chérubins et contient toutes choses,
t apparu au milieu des hommes, nous a donné un
druple Évangile, animé d'un même esprit... Les
es étant donc ainsi, ils sont tous vains, ignorants et
cieux, ceux qui défigurent la beauté de l'Évangile
dmettent plus ou moins d'Évangiles que ceux qui
été énumérés[2]. » Saint Irénée a écrit encore ces re-
quables paroles : « Malgré la diversité des langues
ées dans le monde, la puissance de la tradition est
out la même. Les églises de la Germanie n'ont point
égard une croyance différente de celle qui est re-
en Espagne ou chez les Celtes. Les églises fondées
extrémités de l'Orient, de l'Égypte, de la Libye, pu-
ces mêmes faits de la même manière que les
es placées au centre du monde. Et comme un seul

1. Irénée attribue le souffle aux colonnes, πνέοντας, parce qu'il
mpare aux vents ou esprits, πνεύματα.
2. Irénée, *Cont. Hær.*, III, XI, 7-9, t. VII, col. 884-890.

soleil éclaire tout l'univers, une seule et même lumiè
une prédication parfaitement uniforme de la véri
éclaire tous les hommes qui désirent parvenir à la co
naissance de cette vérité[1]. »

Ce témoignage de saint Irénée est catégorique. Ce
de Clément d'Alexandrie et de Tertullien ne le sont p
moins. Dans ses *Stromates,* le docteur égyptien oppo
aux Évangiles faux et apocryphes « les quatre Évangi
qui nous ont été transmis par la tradition[2], » et da
ses *Hypotyposes,* il rapporte ces paroles d'un ancie
« Il disait, écrit-il, que les premiers Évangiles q
avaient été rédigés sont ceux qui contiennent les géné
logies. Celui de Marc fut composé à cette occasio
lorsque Pierre eut prêché publiquement le Verbe
Rome et promulgué l'Évangile, sous l'inspiration
l'Esprit, beaucoup de ses auditeurs exhortèrent Ma
qui l'accompagnait depuis longtemps et savait par cœ
ce qu'avait dit l'Apôtre, de mettre par écrit ce qu'il av
entendu. Ayant donc écrit son Évangile, Marc le don
à ceux qui le lui avaient demandé. Pierre, l'ayant a
pris, ne l'encouragea point publiquement, mais ne l'
détourna pas non plus. Quant à Jean, le dernier (d
Évangélistes), comme il vit que les autres Évangi
faisaient connaître l'histoire corporelle du Christ, à
demande de ceux qui vivaient avec lui et inspiré p
l'Esprit-Saint, il écrivit l'Évangile spirituel[3]. »

[1] S. Irénée, *Cont. Hær.*, I, x, 2, t. VII, col. 552-553.
[2] Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 13, t. VIII, col. 1193.
[3] Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, c
552.

coutons maintenant Tertullien : « Les Évangiles ont
r auteurs les Apôtres, à qui le Seigneur lui-même
a la mission de promulguer (sa doctrine) et les
mes apostoliques (qui l'écrivirent), non pas seuls,
avec les Apôtres et d'après les Apôtres... Parmi les
tres, Jean et Matthieu nous communiquent la foi;
ni les hommes apostoliques, Luc et Marc la renou-
ent[1]. »

a croyance de l'Église, sur l'origine de nos Évan-
s, en Asie et en Gaule, en Égypte et en Afrique, à
oque où florissaient ces écrivains ecclésiastiques est
incontestable. Strauss lui-même en convient : « A
n du second siècle après J.-C., dit-il, nos quatre
ngiles, comme nous le voyons par les écrits de trois
eurs de l'Église, Irénée, Clément d'Alexandrie et
ullien, étaient reconnus comme provenant d'Apôtres
disciples d'Apôtres, parmi les orthodoxes, et en qua-
le documents authentiques sur Jésus, ils avaient été
rés d'une foule d'autres productions semblables[2]. »
, tout en reconnaissant ces faits, qui sont clairs
me la lumière du jour, les critiques rationalistes
contestent pas moins l'authenticité et la véracité

1. Constituimus in primis evangelicum Instrumentum Apostolos habere, quibus hoc munus Evangelii promulgandi ab Domino sit impositum; si et Apostolicos, non tamen solos, sed cum Apostolis et post Apostolos... Denique, nobis fidem ex Apostolis Johannes et Matthæus insinuant, ex Apostolicis, Lucas et Marcus instaurant. » Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 2, t. II, col. 363. Voir *ibid.*, IV, 5, col. 367.

2. Strauss, *Vie de Jésus*, § XIII, 3e édit., t. I, p. 76.

de nos quatre Évangiles. Nous allons donc établir con
eux que les Évangiles canoniques sont des aute
dont ils portent le nom et que leurs récits sont dig
de foi.

CHAPITRE II.

L'ÉVANGILE DE SAINT MATTHIEU.

ARTICLE Ier.

HENTICITÉ ET INTÉGRITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT MATTHIEU.

ulle part dans l'antiquité, on ne voit manifester le ndre doute sur l'authenticité de l'Évangile de saint hieu, avant Fauste le Manichéen. La tradition en ontre ainsi l'origine apostolique. Un disciple de saint , Papias, mort vers l'an 130 de notre ère[1], raconte ressément, dans un passage conservé par Eusèbe, « Matthieu avait écrit en hébreu les discours (*lo-* » du Sauveur[2]. Ce témoignage est décisif. On a ché à en atténuer la portée, en prétendant que Pa- ne voulait parler que d'un recueil de discours de s, mais ce n'est pas le sens de ses paroles. « Ce qui ve, dit Mgr Freppel, que pour Papias les *logia* de Matthieu n'excluaient point la relation des faits, que lui-même avait intitulé son ouvrage : Com- taire des *logia* du Seigneur, ce qui ne l'empêchait

oir Funk, *Opera patrum apostolicorum*, 1881, t. II, p. L-LI.
Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο. Dans Eu- *Hist. Eccl.*, III, 29, t. XX, col. 300.

pas de s'occuper des faits, de rapporter des miracle
comme le démontrent les fragments conservés par E
sèbe. De plus, en mentionnant l'Évangile de saint Ma
qui, certes, comprenait des récits et des discours
Papias n'en désigne pas moins les uns et les autre
comme pour saint Matthieu, par ce terme unique : E
semble des discours du Seigneur; preuve évidente qu
pour lui, le mot *logia* n'exclut nullement la relation d
faits [2]. »

La *Doctrine des douze Apôtres*, récemment déco
verte, qui a été composée au plus tard au milieu
second siècle [3], cite plusieurs fois des passages de l'
vangile de saint Matthieu [4]. Elle mentionne le récit de
vie du Sauveur, sous le nom déjà consacré d'Évangil
et l'auteur, en prescrivant de réciter le *Pater*, dit : « N
priez pas comme les hypocrites, mais comme le Se
gneur l'a prescrit dans *son Évangile* [5]. » Au chapitre x
il dit aussi qu'il faut recevoir les Apôtres missionnair

[1] Λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III, 39, t. XX, col. 3

[2] Mgr Freppel, *Examen critique de la Vie de Jésus de M. Ren*
2e édit., p. 15. M. Renan en convient dans *Les Évangiles*, 1877,
79. De même Hilgenfeld, *Einleitung*, p. 456. Voir ce que dit
Funk, *Opera patrum apostolicorum*, 1880, t. II, p. 279-280, not
(cf. p. 287-288, note 16), où il soutient que τὰ λόγια signifient t
l'Évangile et il cite, en faveur de cette interprétation, un gra
nombre d'anciens Pères.

[3] Il est même possible qu'elle soit de la fin du premier siècle.

[4] Le Dr A. Harnack compte dix-sept citations de S. Matthieu da
cet écrit, d'ailleurs fort court, *Die Apostellehre und die jüdisch
beiden Wege*, in-8°, Leipzig, 1887, p. 9.

[5] Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων, c. VIII, 2, édit. Harnack, Leipz
1884, p. 26. — Matt., VI, 5.

prophètes, « conformément à ce qu'enseigne l'É-
le [1] ; » et au chapitre xv : « Reprenez-vous les uns
ıtres, non pas avec colère, mais en paix, comme
le trouvez dans l'Évangile [2]. » Enfin ce même cha-
xv se termine par cette recommandation : « Les
ɔs et les aumônes et toutes les actions (que vous
), faites-les comme vous le trouvez dans l'Évangile
otre-Seigneur [3]. » Toutes ces paroles se rapportent
vangile de saint Matthieu, qui nous a conservé le
', rapporté tout au long dans la *Didachê*. Dans
eurs autres endroits, des passages de saint Matthieu
rapportés plus ou moins littéralement, quoique
ur ne nomme pas l'Évangile [4].

nt Irénée dit formellement : « Matthieu, parmi les
eux composa dans leur langue un écrit de l'Évan-
. » Un contemporain de saint Irénée, le célèbre
teur de l'école catéchétique d'Alexandrie, saint
ène, étant allé prêcher la foi aux Indiens, c'est-à-
aux Arabes de l'Arabie Heureuse, trouva parmi
dit Eusèbe, l'Évangile de saint Matthieu, écrit en
s hébraïques, qui leur avait été apporté par l'a-

[1] ...χή, xi, 3, p. 37-38. — Matt., x, 5 ; vii, 15 ; x, 40-42.
[2] ...χή, xv, 3, p. 59. — Matt., v, 22 ; xviii, 15, 21.
[3] ...χή, xv, 4, p. 60. — Matt., vi, 1-8.
[4] ...χή, p. 70-76. — On peut voir aussi des citations de S. Mat-
dans S. Clément de Rome, *I Epist. ad Cor.*, xiii, 2 ; xlvi,
Opera patrum apostol., édit. Funk, 1881, t. i, p. 78, 120 ;
38 ; ainsi que dans les autres plus anciens Pères. Voir les
de l'édition Funk.
[...]née, *Adv. Hær.*, iii, 1, t. vii, col. 844 ; Eusèbe, *H. E.*, v, 8,
...l. 459.

pôtre saint Barthélemy[1]. Saint Jérôme ajoute que sai
Pantène rapporta à Alexandrie l'exemplaire qu'il av
trouvé, et rien ne s'oppose à ce que cette tradition s
considérée comme fondée[2]. Un des successeurs de sai
Pantène comme chef de l'école d'Alexandrie, Origèn
écrit à son tour : « Le premier (Évangile) fut écrit p
Matthieu, l'ancien publicain devenu depuis l'Apôtre
Jésus-Christ, et il le donna, composé en lettres hébra
ques, à ceux des Juifs qui étaient devenus fidèles[3].
En Afrique, Tertullien connaît les quatre Évangile
comme nous l'avons vu, et dit que l'un d'entre eux a é
composé par l'apôtre saint Matthieu[4].

Les plus anciens écrivains ecclésiastiques de l'Orie
et de l'Occident sont donc d'accord pour affirmer q
saint Matthieu est l'auteur d'un de nos quatre Évangil
et il est inutile d'apporter d'autres textes en faveur de
fait.

L'examen intrinsèque de l'Évangile de saint Matthi
confirme pleinement ce que nous apprennent les témo
gnages des anciens sur son origine, son but et son c
ractère. Voici les aveux que fait à ce sujet le Dr Strau
et qui sont importants, malgré les erreurs qu'il y
mêlées :

L'Évangile de Matthieu nous a paru de tout temps et no
paraît encore le plus ancien en date et le plus digne de f

[1] Eusèbe, *H. E.*, v, 10, t. xx, col. 454.
[2] S. Jérôme, *De viris illust.*, 6, t. xxiii, col. 651.
[3] Origène, dans Eusèbe, *H. E.*, vi, 25, t. xx, col. 581.
[4] *Adv. Marcion*, iv, 2, t. ii, col. 363. Voir plus haut, p. 253.

e qui concerne les discours de Jésus, et quels que
: les doutes que suggèrent certaines particularités, on
ndra toujours à reconnaître que le premier Évangile
les conserve, sinon sans mélanges et remaniements ul-
rs, au moins sous une forme plus pure qu'aucun des
s... Un autre indice de la primauté chronologique du
ier Évangile, c'est qu'il porte plus qu'aucun autre l'em-
te de la nationalité juive, qui tendit naturellement à
cer de plus en plus dans la suite des temps, à mesure
le Christianisme se répandit. L'auteur ne manque pas
peler Jérusalem la *ville sainte;* le temple, le *lieu saint*[1]; s que les autres nomment simplement la ville ou le le, ou usent d'autres dénominations qui ne comportent cette épithète de *saint*. Aucun autre n'explique avec nt d'exactitude l'attitude que prit Jésus envers la loi de e, les coutumes et les sectes juives, et il est à remar- qu'en tout cela il suppose connu ce que Marc se croit obligé de commenter. Il voit dans les actions et les des- s de Jésus l'entier accomplissement des prophéties de ien Testament, et cette rencontre est pour lui la preuve ale de la messianité de Jésus. Jésus lui-même est en- chez lui tout chargé des chaînes du judaïsme. Nul autre gile ne lui donne aussi souvent le titre de Fils de David; utre n'a placé tout à fait à son frontispice la généalogie ait descendre Jésus de David et d'Abraham; nulle part rs, Jésus ne déclare avec le même soin qu'il ne vient t pour détruire, mais pour consommer la loi[2].

e que dit Strauss au détriment des autres Évangiles

Matth., IV, 5; XXVII, 53; cf. V, 35.
) Strauss, *Nouvelle vie de Jésus,* trad. Nefftzer et Dollfus, t. I, 7-148.

est faux; ce qu'il dit des remaniements du premie
Évangile est également inexact, mais il est très vrai qu
saint Matthieu a écrit le premier la biographie du Sau
veur, et que son œuvre porte des marques irréfragable
de son origine judaïque. Ainsi, comme le critique a
lemand en fait la remarque, saint Matthieu suppos
partout que les mœurs et les coutumes juives sor
familières à ses lecteurs et n'ont aucun besoin d'expli
cation. Par exemple, il nomme simplement la *Paras
cevé*[1], tandis que les trois autres Évangélistes, n'écri
vant plus en Judée et pour les seuls Juifs ajoutent, « qu
est avant le sabbat; la Parascevé ou préparation de l
Pâque[2]. » Le premier Évangéliste mentionne briève
ment les purifications introduites par la tradition de
anciens qu'il sait être parfaitement connues de ses lec
teurs[3]. Saint Marc au contraire a soin de dire en déta
en quoi elles consistent : ce que c'est que manger ave
des mains communes ou impures; comment les Juifs e
général et les Pharisiens en particulier ne mangen
point sans s'être lavé les mains conformément à la tra
dition des anciens; ce qu'on entend par le baptême o
la purification des coupes, des lits, etc.[4]. La connais
sance de la topographie et de la géographie de la Terr
Sainte est toujours présupposée par saint Matthieu
mais non par saint Luc et surtout par saint Marc qu
n'écrivent pas en Judée. Saint Matthieu nomme simple

[1] Matth., XXVII, 62.
[2] Marc, XV, 42 ; Joa., XIX, 41 ; cf. Luc, XXIII, 54-55.
[3] Matth., XV, 1-2.
[4] Marc, VII, 2-5.

le Jourdain[1]; saint Marc ajoute que c'est un
e[2]. Les indications de temps sont toutes judaïques
le premier Évangéliste; dans saint Luc elles sont
ntées à l'histoire générale. Enfin certaines étymo-
s et des allusions diverses qu'on rencontre dans
Matthieu ne sont intelligibles que pour ceux qui
nt hébreu et qui ont lu l'Écriture ou entendu les
phrases qu'on en faisait dans les synagogues[3]. Ainsi
comprendre ce qui est dit du nom de Notre-Sei-
r : « Vous l'appellerez Jésus, parce qu'il *sauvera*
peuple[4], » il faut savoir que Jésus signifie Sauveur;
saint Luc, qui écrit pour les hellénisants, indique
lement le nom de Jésus, sans parler de sa signifi-
n[5].

uelques critiques, tels qu'Eichhorn, ont révoqué en
e l'authenticité des deux premiers chapitres de l'É-
gile de saint Matthieu, parce qu'ils manquaient dans
ngile des Ébionites[6], mais ces hérétiques les en
nt retranchés à tort. On les lit dans tous les ma-
rits; ils sont du même style que le reste de l'Évan-
t ils nous présentent la personne de Jésus sous les
es traits.

s nombreuses variantes que la critique relève dans

Matth., III, 5, 6.
Marc, I, 5.
es traductions qu'on lit Matth., I, 23 ; XXVII, 33, 46, ont été
naturellement pour les lecteurs grecs.
Matth., I, 21. Les commentateurs voient aussi dans Matth., II,
allusion au נֵצֶר, *nésér*, d'Isaïe, XI, 1.
I, 31 ; cf. II, 21.
Épiphane, *Hær.*, XXX, 13, t. XLI, col. 428.

les divers manuscrits et dans les versions anciennes
saint Matthieu et des autres écrits qui composent
Nouveau Testament n'atteignent en aucune manière l
intégrité substantielle. On a fait sur ce sujet depuis
siècle dernier les travaux les plus minutieux et les p
consciencieux, dans le but surtout de rétablir le te
dans sa pureté primitive et de retrouver les leçons
ginales des auteurs sacrés. Toutes ces recherches
démontré que, si un livre aussi souvent copié et tra
crit que le Nouveau Testament n'avait pas été à l'a
de tout changement et de toute altération, le fond
moins n'avait été nullement atteint. C'est un fait univ
sellement reconnu[1].

« Il est bon de noter que les altérations du texte
lesquelles s'exerce la critique [du Nouveau Testame
sont très peu nombreuses par rapport à l'ensemb
MM. Westcott et Hort estiment que les mots sur lesqu
il peut y avoir un doute quelconque sont avec les aut
dans la proportion de un à sept; en éliminant les m
nues variantes orthographiques, les changements
place, etc., la proportion se réduit à 1/1000. Dans
qui reste, bien peu d'incertitudes atteignent le sens,
moins d'une manière importante[2]. » Elles ne nuis
donc en rien à l'intégrité du texte.

Le premier Évangile a un cachet propre et bien

[1] Sur les attaques de Collins contre l'intégrité du Nouveau T
tament, voir ce qui a été dit t. II, p. 73-74.

[2] L. Duchesne, *The New Testament in the Original Greek*
Westcott and Hort, dans le *Bulletin critique*, 15 janvier 1881, t
p. 323.

térisé qui en démontre l'unité et l'intégrité. L'auteur
un plan régulier et uniforme; sa manière d'exposer
son langage sont partout les mêmes. On y lit, par
mple, vingt-sept fois l'expression « le royaume des
ux[1] » qu'on ne rencontre jamais dans saint Marc ni
ns saint Luc; « le père céleste » ou « qui est dans les
ux[2]; » vingt-deux fois; « alors[3], » comme particule
jonctive, quatre-vingt-dix fois; « la consommation
siècle[4], » cinq fois; la formule qui annonce ordinai-
ment les citations de l'Ancien Testament : « afin que
accompli ce qui avait été dit[5], » ne reparaît qu'une
le fois dans tout le reste du Nouveau Testament, dans
pître aux Hébreux[6], etc.[7]. L'expression technique :
a monnaie du cens, » *numisma census*[8], n'est ni dans
nt Marc ni dans saint Luc, mais est propre à saint
tthieu, qui parle ainsi avec la précision d'un ancien
lecteur d'impôts.

Les témoignages extrinsèques et les caractères intrin-
ques de l'Évangile de saint Matthieu en établissent
ic l'authenticité et l'intégrité.

[1] Ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.
[2] Ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ou bien οὐράνιος.
[3] Τότε.
[4] Συντελεία τοῦ αἰῶνος.
[5] Ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθέν.
[6] Heb., IX, 26.
[7] Voir Güder, Herzog's *Real-Encyclopädie*, 2e édit., t. IX, 1881, 04.
[8] Matth., XXII, 19.

ARTICLE II.

VÉRACITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT MATTHIEU.

Notre premier Évangile étant authentique et écrit pa
un témoin oculaire, il s'ensuit qu'il est digne de foi e
que le portrait qu'il nous trace de notre divin Sauveu
est historique. Tout le monde sait néanmoins que la cré
dibilité des biographes de Jésus-Christ a été plus ou
moins ouvertement, et à des degrés divers, contestée
notre époque. Un écrivain français s'est en particulie
rendu tristement célèbre par ses attaques contre le
Évangiles. Sans oser nier absolument leur caractèr
historique, M. Renan a cherché à l'amoindrir et à l
faire évanouir en quelque sorte comme une vaine fumée
D'après lui, les livres qui nous ont transmis la vie du
Sauveur sont remaniés. « Ce qui paraît le plus vraisem-
blable, dit-il, c'est que, ni pour Matthieu ni pour Marc
nous n'avons les rédactions tout à fait originales; que
nos deux premiers Évangiles sont déjà des arrange-
ments, où l'on a cherché à remplir les lacunes d'un texte
par un autre[1]. » Cela est faux; c'est une pure invention
de M. Renan: mais remarquons qu'alors même que ce
serait vrai et qu'on aurait complété saint Matthieu avec
saint Marc et saint Marc avec saint Matthieu, l'un e

[1] E. Renan, *Vie de Jésus*, 1863, p. XIX. Dans sa 13e édit., p. LIII
M. Renan a trouvé qu'il n'avait pas été assez radical, et il a sup-
primé *tout à fait* et *déjà*.

re, n'en demeureraient pas moins des sources histo-
es dignes de foi. L'auteur de la *Vie de Jésus* ne peut
pêcher de le reconnaître en quelque sorte malgré
« Il est clair, dit-il, que si ces titres sont exacts,
Évangiles, sans cesser d'être en partie légendaires[1],
nent une haute valeur, puisqu'ils nous font remon-
au demi-siècle qui suivit la mort de Jésus, et même
s deux cas aux témoins oculaires de ses actions[2], »
t Matthieu et saint Jean.

1. Renan admet que saint Matthieu est plus ancien
saint Luc et que saint Jean, mais il soutient,
trairement à la tradition, et même aux aveux de
uss que nous avons rapportés, qu'il est postérieur à
t Marc. C'est afin de pouvoir l'attaquer plus facile-
nt qu'il adopte cette opinion erronée. D'après lui,
t Matthieu n'a pas la valeur historique de saint
c, mais il lui est supérieur par le côté littéraire :

e qui est sensible par dessus tout dans le nouvel Évan-
, c'est un immense progrès littéraire. L'effet général est
i d'un palais de fées construit tout entier en pierres
ineuses. Un vague exquis dans les transitions et les
ons chronologiques donne à cette compilation divine
ure légère du récit d'un enfant. « A cette heure-là, »

Cette affirmation incidente n'est prouvée absolument par rien et
t par conséquent nullement justifiée. Mais la méthode sophisti-
ue M. Renan consiste à mêler, au milieu de propositions plus
oins vraies, des allégations fausses, qu'il ne cherche même pas
a'lir, et qui jettent le trouble et le doute dans l'esprit du lecteur
entif ou peu en état d'analyser et de discuter ces sophismes.
E. Renan, *Vie de Jésus*, 1863, p. XVI; 13e édit., p. XLVIII-XLIX.

« en ce temps-là, » « ce jour-là, » « il arriva que..., » une foule d'autres formules, qui ont l'air d'être précises sa l'être, font planer la narration, comme un rêve, entre ci et terre. Grâce à l'indécision des temps, — il en est d même des désignations de lieu, — le récit évangélique n fait que frôler la réalité. Un génie aérien, qu'on touche qu'on embrasse, mais qui ne se heurte jamais aux caillou du chemin, nous parle, nous ravit. On ne s'arrête pas à s demander s'il sait ce qu'il nous raconte. Il ne doute de rie et ne sait rien. C'est un charme analogue à celui de l'affir mation de la femme, qui nous fait sourire et nous subjugue C'est en littérature ce qu'est en peinture un enfant du Cor rège ou une vierge de seize ans de Raphaël.

La langue est du même ordre et parfaitement appropriée au sujet. Par un vrai tour de force, l'allure claire et enfan tine de la narration hébraïque, le timbre fin et exquis de proverbes hébreux ont été transportés en un dialecte hellé nique assez correct sous le rapport des formes grammati cales, mais où la vieille syntaxe savante est totalemen brisée. On a remarqué que les Évangiles sont le premie ouvrage écrit en grec vulgaire. L'antique grécité y est, en effet, modifiée dans le sens analytique des langues mo dernes. L'helléniste ne peut se défendre de trouver cett langue plate et faible; il est certain que, au point de vu classique, l'Évangile n'a ni style, ni plan, ni beauté; mai c'est un chef-d'œuvre de littérature populaire, et en un sen le plus ancien livre populaire qui ait été écrit. Cette langue désarticulée a, d'ailleurs, l'avantage que le charme s'en conserve dans les différentes versions, si bien que, pour de tels écrits, la traduction vaut presque l'original [1].

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, 1877, p. 198-199.

u milieu d'observations justes et fines sur le style
aint Matthieu, M. Renan glisse les plus graves er-
rs. Il veut bien que le récit évangélique frôle la réa-
mais il est obligé, pour les besoins de sa cause, de
tendre que l'évangéliste « ne sait rien » de ce qu'il
onte.

Pour rejeter du premier Évangile tout ce qui lui dé-
ît et le traiter ensuite à sa guise, M. Renan prétend
le but de saint Matthieu a été de compléter et de
riger saint Marc. C'est là une supposition sans fonde-
nt et purement imaginaire.

Alors même qu'il ne serait point vrai que saint Mat-
eu, comme nous le croyons, a écrit avant saint Marc,
st très certain que le premier ne s'est pas proposé de
riger le second. L'auteur des *Origines du Christia-
me* le sent lui-même, car il insiste peu là-dessus et
ttache surtout à montrer que saint Matthieu a pour
de compléter saint Marc. Il ne craint pas de lui
ribuer, dans l'accomplissement de son œuvre, les plus
ves maladresses et même l'ignorance de son sujet.
'insertion des traditions inconnues au vieux Marc,
-il, se fait dans le pseudo-Matthieu par des procédés
lents. En possession de quelques récits de miracles
de guérisons dont il ne voit pas l'identité avec ceux
i sont déjà racontés dans Marc, l'auteur aime mieux
xposer à des doubles emplois que d'omettre des faits
xquels il tient. Il veut avant tout être complet et ne
nquiète pas de tomber dans des contradictions[1]. »

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 178.

Voilà certes des accusations graves, et l'on se demande comment on peut oser les porter contre un Évangéliste, lorsqu'on ne peut les appuyer que sur des hypothèses qui sont sans fondement réel et que l'accusateur lui-même ne peut regarder que comme des hypothèses. Qu'allègue M. Renan pour soutenir son réquisitoire? « Ces singuliers doublets qui caractérisent le premier Évangile : deux guérisons de deux aveugles, deux guérisons d'un démoniaque muet; deux multiplications des pains; deux demandes d'un signe miraculeux; deux invectives contre le scandale; deux sentences sur le divorce[1]. » Comme si Notre-Seigneur n'avait pas pu guérir, en effet, deux fois deux aveugles; comme s'il n'avait pas multiplié deux fois les pains, ainsi que le prouvent la différence des circonstances et la comparaison des autres Évangiles; comme si le divin Maître n'avait pu invectiver deux fois et plus contre le scandale et parler à diverses reprises du divorce!

M. Renan a d'ailleurs peu de souci d'être d'accord avec lui-même dans ce qu'il dit sur saint Matthieu. « Une sorte de surenchère dans l'emploi du merveilleux, le goût pour des miracles de plus en plus éclatants,... dictèrent, dit-il, la plupart de ces additions (de saint Matthieu) au récit primitif (de saint Marc)[2]... Les lignes du nouvel Évangile sont plus larges, plus correctes, plus idéales. Les traits merveilleux se multiplient, mais on dirait que le merveilleux cherche à devenir plus ac-

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 179.
[2] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 181.

able. Les miracles sont moins pesamment racontés, aines prolixités sont omises[1]. » Comment *ce merleux qui cherche à devenir plus acceptable* se con--t-il *avec cette surenchère du merveilleux, ce goût r des miracles de plus en plus éclatants?* M. Renan 'inquiète pas de nous l'apprendre. Pour lui, il nous lit expressément, « la contradiction est de peu de séquence[2]. » Dans toutes ses appréciations sur l'Égile, il ne consulte que son imagination. En voici nouvelle preuve :

D'après lui, les instructions apostoliques, telles que présente l'Évangile de saint Matthieu[3], ne sont pas Jésus. Elles « *semblent* à quelques égards procéder n idéal de l'apôtre formé sur le modèle de Paul[4]. » omme Paul, le voyageur apostolique est couvert, s les dangers de la route, par une protection divine; e joue des serpents, les poisons ne l'atteignent pas[5]. deux traits *paraissent* faire allusion à l'aventure de ul à Malte, et au miracle de Joseph Barsabbas, que filles de Philippe racontèrent à Papias[6]. »

Qu'est-ce qui prouve que les choses se sont ainsi pas- s au rebours de ce que nous avions toujours cru, e l'idéal de l'apôtre n'a pas été tracé par Notre-Seiur, mais fait d'après le type de saint Paul? Le voici.

1. E. Renan, *Les Évangiles*, p. 193-194.
2. E. Renan, *Les Évangiles*, p. 204.
3. Matth., x, 5-42; ix, 37-38.
4. E. Renan, *Les Évangiles*, p. 205.
5. « Finale postérieure de Marc, xvi, 18. »
6. Eusèbe, *H. E.*, iii, 39, 9. Cf. Luc, ix, 29. » E. Renan, *Les ngiles*, p. 206.

C'est que M. Renan *ne croit pas* que les faits aient é tels que les raconte l'Évangile. « Le dire traditionnel prétend-il, exagère toujours le trait primitif. C'est là, e quelque sorte, une nécessité mnémotechnique, la mé moire retenant mieux les mots fortement aiguisés hyperboliques que les sentences mesurées. Jésus éta trop profond connaisseur des âmes pour ne pas savo que la rigueur, l'exigence est la meilleure manière d les gagner et de les retenir sous le joug. *Nous ne croyon pas* cependant qu'il soit jamais allé aux excès qu'on lu attribue, et le feu sombre qui anime les instructio apostoliques nous *paraît* en partie un reflet des ardeu fiévreuses de Paul[1]. »

La véracité de l'Évangile dépend donc des impres sions subjectives de M. Renan, et c'est, non pas l témoignage de l'Église et des anciens qui doit nous fixe sur l'autorité et la crédibilité de saint Matthieu, mais c qui *paraît* au critique moderne.

Grâce à ce procédé commode, il prend la liberté d nier les faits les plus authentiques. Il ouvre son premie chapitre des *Évangiles* par ces mots : « Jamais peupl n'éprouva une déception comparable à celle qui frappa l peuple juif le lendemain du jour où, contrairement au assurances les plus formelles des oracles divins, le tem ple, que l'on supposait indestructible, s'écroula dans l brasier allumé par les soldats de Titus[2]. » Comment peut on avancer de pareilles erreurs, lorsque tout le mond

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 206.
[2] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 1.

naît la célèbre prophétie de Notre-Seigneur sur la
e de Jérusalem, qui ne se trouve pas seulement dans
t Matthieu, mais aussi dans saint Marc et dans saint
[1]; lorsque tout le monde a présentes à la mémoire
paroles célèbres de Jésus à ses Apôtres : « Voyez-
s toutes ces grandes constructions? Il n'en restera
pierre sur pierre; » paroles rapportées par celui des
ngiles qui est, d'après M. Renan, le plus historique
tous, celui de saint Marc[2]?

I. Renan assure avec la même désinvolture[3] que
nom de pharisien avait été jusque-là (jusqu'après
uine du temple de Jérusalem), pris par les chrétiens
bonne part, » quoique Jésus, dans ses discours, eût
stamment combattu les Pharisiens et leur hypocrisie.
ne connaît la parabole du pharisien et du publi-
n[4], et les paroles incisives par lesquelles le Sauveur
matise ces faux dévots qui se vengèrent de lui en le
ant mourir, paroles qui se lisent non-seulement dans
t Matthieu, mais aussi dans les trois autres Évan-
es[5]?

Du reste, comme il n'attache pas lui-même une grande
portance à l'exactitude de ce qu'il avance, M. Renan
n saurait vouloir beaucoup à saint Matthieu, s'il n'est
exact. « Les récits que le pseudo-Matthieu ajoute à

Matth., XXIV ; Marc, XIII ; Luc, XXI, 5.
Marc, XIII, 2.
E. Renan, *Les Évangiles*, p. 8.
Luc, XVIII, 10-14.
Matth., V, 20, etc.; Marc, VIII, 15, etc.; Luc, XI, 42-43, etc.; Joa.,
1, VII, 47-48.

ceux de Marc ne sont que légende, » dit-il, mais il a l mérite de nous avoir conservé les discours de Jésus « Cela était plus important que l'exactitude biographi que, et l'Évangile de Matthieu, tout bien pesé, est l livre le plus important du christianisme, le livre le plu important qui ait jamais été écrit[1]. » Certes, les catho liques n'ont pas ces théories commodes et relâchées su la véracité d'un écrivain, et ils sont autrement exigeant sur la probité et la sincérité littéraires.

Nous venons d'entendre M. Renan appeler l'auteu du premier Évangile, le pseudo-Matthieu. Une des né gations les plus téméraires et les plus audacieuses d M. Renan, c'est celle par laquelle il dénie à l'Apôtre l paternité de son œuvre. Nous comprenons sans pein qu'il veuille à tout prix échapper à l'autorité du témoi oculaire; mais plus il est intéressé à soutenir son erreur plus nous avons le droit de lui en demander raison « L'Apôtre était mort depuis longtemps, dit-il, quan l'Évangile fut composé[2]. » Pourquoi? La vraie raison c'est que, s'il n'en était pas ainsi, il faudrait admettr tout le catholicisme.

M. Renan en fait un demi-aveu en ajoutant : « Ja mais livre ne fut aussi peu d'un témoin oculaire. » C'es en effet parce que saint Matthieu était un témoin oculair qu'il ne faut pas qu'il l'ait écrit. Son témoignage serai trop embarrassant; on ne pourrait plus nier l'existenc et la réalité du surnaturel et du miracle.

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 212-213.
[2] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 216.

es deux seules raisons qu'apporte M. Renan pour l'authenticité et par suite la véracité du premier gile sont celles-ci, données la première dans le e, la seconde en note : « Comment, si notre Évangile d'un apôtre, y trouverait-on un canevas si défec- x de la vie publique de Jésus[1] ? » Qu'est-ce que cela ve? Parce que saint Matthieu a conçu le plan de son ngile autrement que ne l'aurait fait M. Renan, il suit qu'il ne l'a pas écrit ou qu'il s'est trompé!

a seconde raison n'est pas plus sérieuse que la pre- re. « L'ouvrage, dit-il, repousse absolument un tel eur. Comparez surtout Matth., IX, 9; X, 3; Marc, II, III, 18; Luc, V, 27; VI, 15; Act., I, 13. » Je com- e les textes indiqués, et qu'est-ce que j'y trouve? dans Matth., IX, 9, saint Matthieu, au lieu de se mmer lui-même Lévi, comme le nomment les deux res Évangiles dans les passages parallèles, s'appelle thieu! Voilà l'argument décisif pour le critique. « Le acteur du premier Évangile *a substitué* le nom de thieu à celui de Lévi, fils d'Alphée; donc, ce ré- teur n'est pas l'apôtre Matthieu[2]. » Quel raisonne- nt! Toute l'antiquité a eu beau attribuer le premier ngile à saint Matthieu, il ne saurait être de lui, ce que le second et le troisième Évangiles appellent fois Lévi celui que le premier appelle seulement hieu. Est-ce que saint Matthieu n'a donc pas eu le it d'omettre son premier nom de Lévi pour ne con-

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 216.
[2] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 216.

server que celui sous lequel il fut connu comme apôtr
Saint Marc et saint Luc ont d'ailleurs donné aussi
Lévi[1] le nom de Matthieu[2]. Le premier Évangile
« substitue » donc pas un nom à l'autre; il choisit si
plement entre deux noms.

M. Renan rejette les témoignages anciens avec
sans-façon étrange. « L'Évangile ébionite[3] admett
que le texte actuel du premier Évangile fut l'ouvra
de Matthieu; mais c'est là une autorité moderne et sa
valeur[4]. » Que penser d'un écrivain du dix-neuvièr
siècle, redressant un écrivain du premier ou du seco
siècle, parce que ce dernier est moderne? Il agit
même avec Papias : « Papias croit réellement l'ouvra
de Matthieu; mais, au bout de cinquante ou soixar
ans, les moyens de démêler une question aussi comp
quée *devaient* lui manquer[5]. » Qu'y a-t-il donc de
compliqué dans la question de savoir si le prem
Évangile est de saint Matthieu ou non? Certes, il val
la peine de savoir s'il était d'un apôtre, d'un témoin oc
laire; tous les chrétiens y étaient intéressés, et no
croyons plutôt à l'affirmation d'un évêque qui écriv
cinquante ou soixante ans après, qu'au critique qui ve
réformer son témoignage dix-huit cents ans plus tar
parce que « les moyens de démêler une question au
compliquée *devaient* lui manquer. »

[1] Marc, II, 14; Luc, V, 27, 29.
[2] Marc, III, 18; Luc, VI, 15 et Act. I, 13.
[3] « Épiphane, XXX, 13. »
[4] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 216.
[5] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 216-217.

CHAPITRE III.

L'ÉVANGILE DE SAINT MARC.

ARTICLE Ier.

L'AUTHENTICITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT MARC.

a tradition est unanime à attribuer le second Évan- à saint Marc, qui n'était pas Apôtre, mais disciple Apôtres. Il était, comme on le croit communément, ême que Jean Marc, parent de saint Barnabé, qui ompagna saint Paul dans ses premières missions et attacha depuis particulièrement à saint Pierre. C'est que nous apprend en particulier Papias, rapportant qu'il tenait d'Aristion ou du prêtre Jean : « Voici, l, ce que disait Aristion : Marc, interprète de re, écrivit exactement tout ce qu'il tenait de lui et servait dans sa mémoire, mais il n'a pas écrit dans dre (chronologique) ce qui avait été dit ou fait par le ist, car il n'avait pas entendu le Seigneur et ne ai pas suivi comme son disciple; plus tard, comme ai dit, il s'attacha à Pierre, qui donnait ses ensei- ments selon les besoins (de ses auditeurs) et non s la pensée de faire une histoire suivie des *logia* urs, oracles) du Seigneur. Aussi Marc n'a-t-il pé-

ché en rien, parce qu'il a écrit certaines choses comm
elles lui revenaient en mémoire, car il était uniqueme
attentif à ne rien omettre de ce qu'il avait entendu et
n'y rien mêler de faux [1]. » Tous les auteurs ecclésiast
ques s'expriment, quant au fond, comme Papias,
personne n'a nié l'authenticité de l'Évangile de sai
Marc avant Schleiermacher au XIX^e siècle. Si don
comme on n'en saurait douter, le témoignage historiq
fait autorité dans les questions de ce genre, il est certa
que le second Évangile a été écrit par saint Marc.

L'étude intrinsèque de l'Évangile de saint Marc co
firme d'ailleurs pleinement ce que nous apprend la tr
dition sur son origine et sur son auteur. Saint Matthi
nous montre particulièrement en Jésus-Christ le Messi
fils de David et d'Abraham, le roi du peuple élu; sai
Luc nous fait voir en lui le Sauveur et le Rédempte
de l'humanité déchue; saint Marc met surtout en rel
le Fils de Dieu [2] et le thaumaturge. Son récit n'est
quelque sorte que le développement du discours pr
noncé par saint Pierre, au baptême du centurion Co
neille [3] : c'est le même cadre et le même plan. Mais
entre dans les détails les plus précis pour peindre l
événements, qu'il raconte; il n'enregistre pas seulem
les faits comme le premier Évangéliste, il nous dit q
la foule se pressait autour de Notre-Seigneur [4], au po
qu'il y avait à peine de la place pour se tenir debout

[1] Papias, dans Eusèbe, *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 300.
[2] Marc, I, 1.
[3] Act., X, 36-42.
[4] Marc, III, 10; V, 21, 31; VI, 33; VIII, 1.

s'asseoir [1] et qu'on pouvait difficilement trouver le
s nécessaire pour manger [2], etc.
s tableaux sont ainsi pleins de vie et de mouve-
t. Aucun geste, aucun regard de Notre-Seigneur
ui échappe, pour ainsi dire : il nous le représente
ssant tout de son coup d'œil, s'asseyant [3] pour par-
à ses disciples [4], embrassant les enfants qu'on lui
ne [5], précédant ses Apôtres qui le suivent éton-
, etc. Nul autre Évangéliste ne donne en si grande
ndance ces détails pittoresques; plus que les autres,
omme les personnes et les lieux, il détermine le
ps et le nombre. Son langage n'est pas moins ca-
éristique. Son Évangile est une succession rapide
ivantes peintures qui ne se lient pas étroitement
e elles et qui sont seulement rattachées les unes aux
es par de vagues particules : « et, » qui revient sans
e, joint souvent avec « de nouveau [7], » « aussitôt [8], »
est employé quarante-deux fois. Un certain nombre
nots grecs se lisent uniquement et une seule fois
son Évangile [9]; il cite des expressions araméennes,
s qu'elles ont été prononcées par Notre-Seigneur :
ha oumi, « jeune fille, lève-toi [10]; » *ephphatha,*

Marc, II, 2; III, 32; IV, 1.
Marc, III, 20; VI, 31.
Marc, III, 5, 34; V, 32; X, 23; XI, 11.
Marc, IX, 34.
Marc, IX, 35; X, 16.
Marc, X, 32.
αί, πάλιν.
δθέως.
c, V, 24, 31; VII, 37; IX, 3, 15, 17, 20, 36, 44, 46.
Marc, V, 41.

« ouvre-toi [1] ; » *Abba,* « père [2] ; » il conserve volonti
les noms latins de titres ou de lieux : centurion, *s*
culator, légion, prétoire, etc. ; il aime les diminutifs
a un certain nombre de tournures qui lui sont p
pres, etc. Son grec est le moins correct de tout le N
veau Testament ; il est plein d'hébraïsmes et ses phra
sont presque toujours construites dans la forme sé
tique.

Cette unité de style et cette uniformité de ton établ
sent l'authenticité et l'intégrité du second Évangi
Ewald et M. Reuss ont révoqué en doute, mais sans
moindre fondement, l'authenticité des treize premi
versets. Tous les témoignages sont en leur faveur.
fait toutefois des difficultés plus fortes contre la conc
sion [3] : un grand nombre de critiques la déclarent
jourd'hui apocryphe. Nous allons donc exposer le dél

[1] Marc, VII, 34. La Vulgate porte : *Ephphetha.*
[2] Marc, XIV, 36.
[3] Marc, XVI, 9-20.

ARTICLE II.

INTÉGRITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT MARC.

ntégrité de l'Évangile de saint Marc est universel-
nt admise. On ne fait de difficulté que pour les
derniers versets, qui ne se lisent point dans un
n nombre de manuscrits. Voici le tableau des té-
ages pour et contre l'authenticité de la conclusion
cond Évangile.

POUR L'AUTHENTICITÉ	CONTRE L'AUTHENTICITÉ
Tous les autres manus- ciaux (ACDEFGHKMSU ΠΣ et aussi L).	1° Le *Codex Sinaiticus* et le *Codex Vaticanus* (ℵ et B), du IVe siècle. — Le *Codex Regius*, de Paris (L), VIIIe siècle, insère avant les 12 versets une courte conclusion, qui est manifestement apocryphe.
ous les manuscrits cursifs.	2° Aucun manuscrit cursif. Quelques-uns suivent L.
. La Peschito, les versions éenne, de Jérusalem, de n. — *b*. Tous les anciens crits latins (excepté k), la te. — *c*. La version mem- ie et la version thébaine. es versions gothique, éthio- (excepté deux manus- géorgienne, arménienne t deux manuscrits),	3° Un ancien manuscrit latin (k), deux arméniens, deux éthiopiens.

POUR L'AUTHENTICITÉ

4° Tous les lectionnaires (excepté un arabe). Ce passage était lu partout pendant le temps pascal et le jour de l'Ascension.

5° Citations par les Pères : — IIe siècle : Papias, S. Irénée, S. Justin martyr, Tertullien, Tatien dans le *Diatessaron*. — IIIe siècle : S. Hippolyte, Vincent au VIIe concile de Carthage, *Acta Pilati*. — IVe siècle : Table syriaque de Canons, Eusèbe, Macarius Magnès, Aphraate, Didyme ; Actes syriaques des Apôtres, S. Épiphane, Léontius, Pseudo-Éphrem, S. Ambroise, S. Jean Chrysostome, S. Augustin. — Ve siècle : S. Léon, Nestorius, S. Cyrille d'Alexandrie, Victor d'Antioche, Patricius, Marius Mercator. — VIe et VIIIe siècles : Hésychius, Gregentius, Prosper, Jean, archevêque de Thessalonique, Modeste, évêque de Jérusalem.

CONTRE L'AUTHENTICITÉ

4° Un lectionnaire arabe.

5° D'après Eusèbe[1], ces v
sets sont omis dans les secti
ammoniennes. S. Jérôme, V
tor d'Antioche, Hésychius
Jérusalem et Sévère d'Antio
reproduisent ce qu'a dit Euse
mais en se bornant à le copie

6° *a*. Environ vingt-un mots
locutions qui ne se trouvent
dans le reste de l'Évangile
S. Marc se rencontrent dans
versets, comme πορεύομαι,
μετ' αὐτοῦ γενομένοις, θεάομαι, μ
ταῦτα. — *b*. Ce qui est dit
Marie-Magdeleine, ἀφ' ἧς ἐκβεβ
ἑπτὰ δαιμόνια, indique l'introd
tion d'un nouveau passage in
pendant de ceux qui précèden
dans lesquels Marie-Magdele
venait d'être mentionnée.
c. L'indication du temps : π
πρώτῃ σαββάτου, paraît inutile
hors de sa place.

[1] Eusèbe, *Quæstiones ad Marinum*, dans Mai, *Nova Patrum*
bliotheca, t. IV, p. 255.

[2] Voir Burgon, *The last twelve verses according to St. Ma*
p. 51 ; S. Davidson, *Introduction to the New Testament*, t. I, p. 5

marques. — « Le *Codex Vaticanus* laisse en blanc
olonne entière (et c'est la seule colonne blanche de
le volume du Nouveau Testament), ainsi que la fin
colonne précédente qui contient le ŷ. 8, preuve
i passage a été omis. Le *Codex Sinaiticus* a-t-il
opié ici simplement sur le *Codex Vaticanus?* Cette
osition est probable pour d'autres motifs et elle est
rmée par l'opinion de Tischendorf et de Scrivener,
rès lesquels le scribe de B a écrit cette partie d'ℵ.
ce cas, nous aurions purement B une seconde fois,
sans aucune trace de son omission. Ou bien les
manuscrits ont-ils suivi l'archétype commun dont
reconnu qu'ils sont dérivés l'un et l'autre? — Eu-
rend ailleurs témoignage en faveur des versets et
ntionne ici seulement et vaguement, que quelques
ıscrits les omettent. Saint Jérôme et Sévère copient
ement le passage d'Eusèbe. Quant aux preuves
nsèques, on a démontré qu'elles étaient sans fon-
ent et le résultat d'une méprise, aussi ne sont-elles
alléguées par les critiques. Enfin la cause de l'o-
on par des scribes négligents ou incapables est évi-
e. L'erreur de B et ℵ provient d'un exemplaire de
Marc qui avait perdu sa dernière feuille... Cette
onstration ne laisse aucune sorte de doute. Aucune
de justice ne pourrait se prononcer contre les ver-
. »

d. Miller, *A Guide to the textual criticism of the New Testa-*
in-12, Londres, 1886, p. 125-127. Cf. J. Corluy, *L'intégrité*
ngiles en face de la critique, dans les *Études religieuses*,
bre 1876, p. 633-649.

Le Dr Davidson, qui soutient en Angleterre toutes
opinions de la critique négative et qui rejette par cons
quent l'authenticité des douze derniers versets de sa
Marc, expose lui-même de la manière suivante les r
sons en faveur de l'authenticité :

Il est difficile de décider entre les preuves contradictoir
Le fait qu'Irénée[1] avait ce paragraphe sous les yeux dans s
exemplaire de l'Évangile l'emporte sur l'autorité des no
breux manuscrits qui l'omettent. Outre le témoignage d'I
née sur le verset 19, nous en avons un plus ancien enc
pour les versets 15 à 19 dans les Actes de Pilate, incorpo
dans l'Évangile de Nicodème[2]. Cependant les rapports
Actes maintenant connus avec l'œuvre primitive que Jus
et Tertullien avaient entre les mains sont trop incertains p
fournir un argument solide. Celse montre aussi qu'il conna
sait cette conclusion quand il dit : « Qui a vu cela? U
femme en démence, comme vous le dites, » faisant allus
à Marie Madeleine, à qui Jésus avait apparu d'abord et
qui il avait chassé sept démons[3]. Le langage diffère cert
nement de celui du reste de l'Évangile, mais cette différe
peut s'expliquer par l'usage d'une autre source, que l'Éva
géliste choisit ici plutôt que Matthieu... Il est difficile
croire que l'écrivain pût s'arrêter à ces mots ἐφοβοῦντο γάρ
mebant enim, « car ils avaient peur »][4]. La raison pour

[1] S. Irénée, *Adv. Hær.*, III, 10, 6, t. VII, col. 879.
[2] Cf. Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, p. 243.
[3] Marc, XVI, 9.
[4] M. Hort dit avec raison : « It is incredible that the Evange
deliberately concluded either a paragraph with ἐφοβοῦντο γάρ, or
Gospel with a petty detail of a secondary event, leaving his nar
tive hanging in the air. » Westcott et Hort, *New Testament
greek*, 2 in-12, Londres, 1881, note, p. 46.

le cette conclusion a été omise dans beaucoup d'exem-
es est insinuée par saint Jérôme [1], Eusèbe [2], etc. [3].

uelles que soient donc les différences des manuscrits,
a d'excellentes preuves et très suffisantes en faveur
'authenticité de la conclusion de l'Évangile de saint
c.

x Omnibus Græciæ libris pene hoc capitulum in fine non ha-
ibus, præsertim cum diversa atque contraria evangelistis cæteris
are videatur. » *Ep.* CXX *ad Hædibiam*, 3, t. XXII, col. 987.
Τὰ δὲ ἑξῆς (les versets en question) σπανίως ἔν τισιν ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσἔ
.ενα περιττὰ ἂν εἴη, καὶ μάλιστα εἴπερ ἔχοιεν ἀντιλογίαν τῇ τῶν λοιπῶν
γελιστῶν μαρτυρίᾳ. Eusèbe, *Ad Marinum*, t. XXII, col. 937.
S. Davidson, *Introduction to the New Testament*, t. I, p. 575-576.

ARTICLE III.

VÉRACITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT MARC.

Le second Évangile est généralement le moins attaqué de tous. Plusieurs critiques même, comme M. Renan, lui attribuent une importance plus grande que celle qui lui appartient de droit, en le considérant comme la plus ancienne biographie du Sauveur. Son exactitude et sa véracité sont cependant contestées sur plusieurs points. C'est ainsi que l'auteur de la *Vie de Jésus,* mêlant beaucoup d'erreurs à certaines appréciations justes, écrit ce qui suit :

« L'Évangile de Marc est, au fond, authentique. Ce fut à Rome que, selon toutes les apparences, Jean Marc, le disciple, l'interprète de Pierre, rédigea le petit écrit de quarante ou cinquante pages qui a été le premier noyau des Évangiles grecs... Marc, ce semble, avait vu, étant enfant, quelque chose des faits évangéliques ; on peut croire qu'il avait été à Gethsémani [1]... C'est bien à tort qu'on prétend que le Marc actuel ne répond pas à ce que dit Papias... Rien ne démontre [que son récit ait été] retouché [2]. » Le récit de la passion est authentique [3].

L'Évangile de saint Marc est rapporté par M. Renan

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 114-115.
[2] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 120.
[3] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 122.

an 76. On ne peut en déterminer sûrement la date; s celle de l'an 76 est certainement trop récente. Saint re avait été martyrisé l'an 67, et l'Évangile de son iple doit avoir été écrit avant la mort de l'Apôtre. s les jugements que porte M. Renan sur saint Marc t ainsi un mélange de vrai et de faux.

La distribution logique des matières y fait défaut, il; à quelques égards, l'ouvrage est très incomplet... contraire, la netteté, la précision de détail, l'origina-, le pittoresque, la vie de ce premier récit ne furent dans la suite égalés. Une sorte de réalisme y rend le t pesant et dur : l'idéalité du caractère de Jésus en ffre; il y a des incohérences, des bizarreries inexpli-les. Le premier et le troisième Évangile surpassent ucoup celui de Marc pour la beauté des discours, ureux agencement des anecdotes; une foule de dé-s blessants ont disparu; mais comme document his-que, l'Évangile de Marc a une grande supériorité... forte impression laissée par Jésus s'y retrouve tout ière. On l'y voit réellement vivant, agissant[1]. »

Quel est ce réalisme qui rend, dans saint Marc, le trait ant et dur? L'auteur nous renvoie à Marc, III, 20, et s y lisons que la foule entoura Jésus et les Apôtres si grand nombre qu'ils ne pouvaient pas même nger. Qu'y a-t-il là de *pesant et de dur,* qu'y a-t-il tout de particulier au second Évangile? Nous trou-s des détails semblables dans les trois autres.

M. Renan nous parle aussi « d'incohérences, de bizar-

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 116.

reries, d'une foule de détails blessants. » Quels sont-ils? Il ne nous le dit point. Pourquoi? si ce n'est parce qu'il n'a rien de sérieux à alléguer pour appuyer ses accusations. Il essaie d'établir dans une note, au détriment des autres Évangiles, ce qu'il appelle « la grande supériorité historique » de l'Évangile de Marc. Il y dit, entre autres choses : « Notez surtout dans Marc le récit de la mort de Jean-Baptiste, *la seule page absolument historique* qu'il y ait dans tous les Évangiles réunis[1]. » Que signifie cette affirmation? Saint Matthieu est, avec saint Marc[2], le seul évangéliste qui raconte la mort de saint Jean-Baptiste? Or, saint Matthieu la raconte exactement de la même manière, et, en grande partie, dans les mêmes termes que saint Marc, comme il est facile de s'en convaincre en ouvrant une concorde qui reproduise parallèlement le texte grec des deux Évangiles[3]. En quoi donc saint Marc est-il en ce point historiquement supérieur à saint Matthieu?

M. Renan ajoute encore : « Remarquez l'expression : *Fils de Marie*[4]. » C'est vraiment à se demander si l'auteur des *Origines du Christianisme* ne se moque pas de ses lecteurs. Par quel mystère saint Marc, appelant Jésus fils de Marie, est-il plus historique que saint Matthieu disant : « Sa mère ne s'appelle-t-elle point Marie[5]? » que saint Luc écrivant : « Marie, sa mère[6]? »

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 116.
[2] Matt., XIV, 3-12 ; Marc, VI, 17-29.
[3] Voir Friedlieb ou Tischendorf, *Synopsis evangelica*.
[4] Marc, VI, 3 ; E. Renan, *Les Évangiles*, p. 116.
[5] Matt., XIII, 55. Voir aussi II, 11.
[6] Luc, II, 34.

Voilà pourtant sur quelles futilités repose l'accusation portée contre saint Matthieu et saint Luc.

Tout n'est pas d'ailleurs historique dans le récit de saint Marc, il s'en faut, d'après M. Renan. « L'esprit de Pierre, un peu étroit et sec, dit-il,... est *sûrement* l'explication de l'importance *puérile* que Marc attache aux miracles. La thaumaturgie, dans son Évangile, a un caractère singulier de matérialisme lourd, qui fait songer par moment aux rêveries des magnétiseurs. Les miracles s'accomplissent péniblement, par phases successives. Jésus les opère au moyen de formules araméennes, qui ont un air cabalistique... On ne saurait le nier, Jésus sort de cet Évangile, non comme le délicieux moraliste que nous aimons, mais comme un magicien terrible[1]. »

Si les miracles sont réels, il est difficile d'établir que l'importance que saint Marc, — comme d'ailleurs tous les autres Évangélistes et les docteurs de tous les temps, — y attache, soit « puérile. » Est-il donc puéril de montrer, par le miracle, qu'on a une puissance surnaturelle? Pourquoi le miracle serait-il si odieux aux rationalistes, s'il était une simple puérilité?

M. Renan trouve, de plus, un « matérialisme lourd » dans les miracles rapportés par saint Marc. Quel est le sens de ce langage? Il ne rougit pas de comparer notre Divin Maître à un magnétiseur. Quel magnétiseur a jamais guéri les malades en leur disant, comme Jésus au paralytique : « Mon fils, tes péchés te sont remis[2]? »

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 117-118.
[2] Marc, II, 5, 9.

Et quel lourd matérialisme y a-t-il dans cette guérison et dans ces paroles, ainsi que dans un grand nombre d'autres traits qui montrent également la fausseté des assertions de M. Renan?

« Les miracles, dit-il encore, s'accomplissent péniblement, par phases successives. » Des miracles accomplis même péniblement et par phases successives, ne seraient-ils pas encore une œuvre surnaturelle? Mais Notre-Seigneur n'a accompli aucun de ses miracles péniblement, et saint Marc ne donne nulle part à entendre rien de pareil. Si le Sauveur ne les a pas opérés tous instantanément, c'est qu'il a eu des motifs pour agir de la sorte. La plupart ont d'ailleurs été produits au moyen d'une simple parole, et la guérison n'a pas eu lieu par phases successives. Jésus commande, par exemple, à l'homme qui avait une main desséchée : « Étends ta main, et il l'étendit[1]. »

Enfin, il est complètement faux que Jésus opère ses prodiges « au moyen de formules araméennes, qui ont un air cabalistique. » M. Renan sait tout aussi bien et mieux que personne que les mots : *Talitha coumi* et *ephphatha*[2], auxquels il fait allusion ici, ne sont pas des formules magiques. Jésus, voulant par sa parole ressusciter la fille de Jaïre et guérir un sourd-muet, parlait naturellement sa langue, qui était l'araméen. Les mots araméens, *talitha coumi* et *ephphatha* ne sont ni plus magiques ni plus cabalistiques que les mots français

[1] Marc, III, 5.

[2] Marc, V, 41 ; VII, 34. Cf. *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, p. 31.

Jeune fille, lève-toi! » et « Ouvre-toi! » qui en sont traduction. On conçoit aisément que saint Marc ait u à nous conserver les deux mots par lesquels Notre-igneur avait opéré d'aussi grands miracles que ceux la résurrection d'un mort et de la guérison d'un urd-muet. Mais on ne comprend pas qu'un orienta-te ait osé abuser de locutions si simples et si vul-ires pour rabaisser les actions de Jésus et le récit de n historien. M. Renan ne peut ignorer que saint Marc, mme saint Matthieu, aime à rapporter les mots syro-aldaïques prononcés par le Sauveur [1] et qu'il est im-ssible d'y soupçonner aucun mystère. De telles ap-éciations n'ont donc rien de sérieux; ce sont là des rases à effet, indignes d'un critique qui se respecte qui a le culte de la vérité.

[1] Marc, XIV, 36 ; XV, 34.

CHAPITRE IV.

L'ÉVANGILE DE SAINT LUC.

ARTICLE Ier.

AUTHENTICITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT LUC.

L'antiquité chrétienne est unanime à attribuer à sain Luc le troisième Évangile et les Actes des Apôtres. L canon de Muratori, rédigé en 170, porte : « Troisième ment, le livre de l'Évangile selon Luc. Luc, médecin après l'ascension du Christ, lorsque Paul l'eut pris comm son compagnon... écrivit en son nom. Il n'avait pa vu cependant le Sauveur dans la chair. Il écrivit autan qu'il put se renseigner, en commençant par la nativit de Jean [1]. » Vers 180, saint Irénée écrit : « Luc, com pagnon de saint Paul, mit par écrit l'Évangile prêch par cet Apôtre [2]; » et les passages qu'il en cite [3] mon

[1] Voir le texte dans le *Manuel biblique*, 7e édit., t. I, n° 4 p. 101.

[2] S. Irénée, *Adv. Hær.*, III, *Proœm.*, t. VII, col. 844. S. Théophi d'Antioche, vers la même époque, cite Luc, XVIII, 27, *Ad Autoly* II, 13, t. VI, col. 1072.

[3] Voir en particulier : *plurima Evangelii*. S. Irénée, *Adv. Hær* III, 14, 3, t. VII, col. 915.

nt que cet Évangile est bien le même que celui que us possédons aujourd'hui. Quelques années plus tard, s 207, les œuvres de Tertullien, en particulier sa réation de Marcion, sont remplies d'allusions à saint [1]. On sait que Marcion lui-même avait adopté un angile qui n'était que celui de saint Luc, à part quelles retranchements. Or, cet hérétique avait commencé nseigner ses erreurs vers l'an 130. Saint Justin connissait fort bien notre troisième Évangile : quoiqu'il nomme pas l'Évangéliste par son nom, il le cite sount [2]. L'auteur ébionite des Homélies clémentines, vers 0, rapporte plusieurs passages de saint Luc [3]. Celse y t allusion en parlant de la généalogie du Christ qui monte jusqu'au premier homme [4]. Tous ces témoiages, émanant des païens et des hérétiques aussi bien e des orthodoxes, établissent l'authenticité de notre isième Évangile canonique.

Le style de saint Luc se distingue de celui des autres angélistes par plusieurs caractères particuliers. Il fait age d'un plus grand nombre de mots grecs, son vocalaire est plus riche; les idiotismes classiques ne sont int rares dans ses récits, quoiqu'ils soient mêlés avec s hébraïsmes; les mots composés, peu fréquents dans

Tertullien, *Adv. Marcion.*, IV, 2, 5, t. II, col. 363, 366. Voir ce ious avons dit à ce sujet, t. I, p. 119-123.

S. Justin, *Apol.*, I, 33 ; 16 ; 17 ; 66; *Dial. cum Tryph.*, 100; ; 101 ; 81, etc., t. VI, col. 380, 353, 356, 429, 712, 588, 712, 669 *Hom.* XIX, 2, comparée avec XI, 35, qui montre que Luc, X, 20 la source ; *Hom.* XVII, 5, etc.; *Patr. gr.*, t. II, col. 424, 300, 387.

Dans Origène, *Cont. Cels.*, II, 32, t. XI, col. 852.

saint Matthieu, saint Marc et saint Jean, abondent dan saint Luc. Au lieu du mot *grammateis,* il emploie celu de *nomikoi* (six fois) pour désigner les scribes, et au lie de *rabbi* ou *didascalos,* il dit *épistatês* (six fois), pou signifier maître, choisissant ainsi des termes plus intel ligibles aux Gentils. Il se sert souvent du participe neu tre comme substantif. Les particules sont aussi nom breuses chez lui que peu communes chez les autre évangélistes : ainsi la préposition *sun,* qu'on rencontr à peine dans les trois autres Évangiles, se lit soixante quinze fois dans le sien et dans les Actes. *Chari* (grâce), qu'il répète fréquemment (huit fois dans l'É vangile), est trois fois dans saint Jean, jamais dan saint Matthieu ni dans saint Marc. Il en est de même d plusieurs autres expressions. En général, son grec es supérieur à celui des autres Évangélistes. Quoiqu'il ai encore des idiotismes hébreux, et qu'il emploie, pa exemple, le mot *kardia,* « cœur, » comme dans l'Ancie Testament[1], il recherche des formes plus helléniques que les autres auteurs sacrés et tend à se rapproche davantage de la façon de parler des Grecs. Ainsi il ap pelle le lac de Génésareth *limnê,* « lac » (cinq fois), a lieu de *thalassa,* « mer, » nom que lui donnent le autres Évangélistes[2]. La tradition nous apprend qu'i était médecin et l'on remarque en effet dans son Évan gile qu'il connaissait exactement les expressions tech

[1] Voir *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes,* p. 59 65.

[2] Voir S. Davidson, *Introduction to the New Testament,* t. p. 481-493.

ques de la médecine grecque [1]. Enfin les mots latins lui sont pas inconnus : « denier, légion, suaire, co-ie [2]. »

Voir W. K. Hobart, *The medical language of St. Luke*, 1883. *Literarische Rundschau*, 15 févr. 1884, col. 100.

Δηνάριον, Luc, IX, 24; λεγέων, VIII, 30; σουδάριον, XIX, 20; κολώνια, ., XVI, 12.

ARTICLE II.

INTÉGRITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT LUC.

L'intégrité de l'Évangile de saint Luc est généralement admise. J. Bodin, Evanson et Eichhorn, contrairement à tous les anciens témoignages, ont cependant contesté l'authenticité des deux premiers chapitres, à l'exception de la Préface, en partie à cause du contenu et en partie à cause du style. Leurs doutes sont restés sans écho. Gersdorf a prouvé contre eux que l'on retrouve dans ces chapitres les particularités de langage qui caractérisent les écrits de saint Luc. Ils ont, il est vrai, une couleur araméenne plus prononcée que le reste de l'Évangile, mais elle s'explique par la nature du récit et par les sources où il a été puisé [1].

Quant aux faits merveilleux de l'enfance du Sauveur on ne peut les alléguer pour rejeter comme apocryphes les pages qui les contiennent, autrement il faudrait condamner pour la même raison tous les passages des Évangiles qui rapportent des miracles.

[1] Chr. Gersdorf, *Beiträge zur Sprachcharakteristik der Schriftsteller des Neuen Testaments*, Leipzig, 1816, I, 160 et suiv.

ARTICLE III.

VÉRACITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT LUC.

I.

Objections diverses.

L'authenticité de saint Luc est si bien établie que peu ncrédules osent la nier. « Il n'est pas permis en de reilles questions, dit M. Renan, de s'exprimer avec ctitude; rien de très grave, pourtant, ne s'oppose à ce 'on tienne Luc pour l'auteur de l'Évangile qu'on lui ribue. Luc n'avait pas assez de célébrité pour qu'on ploitât son nom en vue de donner de l'autorité à un re, ainsi que cela eut lieu pour les apôtres Matthieu Jean, plus tard pour Jacques, Pierre, etc. [1]. » « L'É- ngile de saint Luc est une composition régulière, fon- e sur des documents antérieurs. C'est l'œuvre d'un mme qui choisit, élague, combine. L'auteur de cet angile est certainement le même que celui des Actes s Apôtres. Or l'auteur des Actes semble un compa- on de saint Paul, titre qui convient parfaitement à [2]. » Mais tout en admettant l'authenticité de saint c, les critiques rationalistes ne se font pas faute de

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 252.
[2] E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. XLIX (1863, p. XVI).

contester son témoignage et de lui reprocher des er
reurs et des inexactitudes. L'auteur des *Origines d*
Christianisme, par exemple, se croit tout permis ave
le troisième Évangéliste; il va jusqu'à l'accuser d'avoi
inventé des faits. Par conséquent, d'après lui, saint Lu
ne mérite qu'une confiance fort restreinte. Il savai
« faire subir, dit-il, aux paroles de Jésus les change
ments exigés par les nécessités des temps. » Il a « plu
de souci des positions à défendre que de la vérité.
« S'est-il fait scrupule d'insérer dans son texte des récit
de son invention?... Non, certes. » « Le vrai matérie
n'est rien pour lui. » « Naturellement cette façon d
composer entraîne chez Luc... des contradictions, de
incohérences[1]. »

Est-il besoin de dire que ces accusations si grave
reposent sur les prétextes les plus futiles? Voici tout c
que peut alléguer M. Renan pour les justifier. Il es
obligé tout d'abord de faire des aveux. « On s'était exa
géré, dit-il, quelques-unes de ces erreurs. Pour Lysa
nias, voir *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*
t. XXVI, 2e partie[2]. L'image du temple, conçu comme u

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 263.

[2] On ne s'était pas seulement « exagéré » l'erreur de saint Lu
au sujet de Lysanias; on lui avait attribué une erreur qui n'exis
tait nullement et qui était commise, non par lui, mais par les cri
tiques, comme on peut le voir en détail dans le *Nouveau Testa
ment et les découvertes modernes*, p. 123-133. Remarque piquante
le *on* qui s'était exagéré l'erreur au sujet de l'oratoire est M. Rena
lui-même. Jusque dans la 13e édition revue et corrigée de sa *Vie d
Jésus*, il écrit, p. LXXXIII-LXXXIV : « Il (saint Luc) se représent
trop volontiers le temple comme un oratoire où l'on va faire ses dévo

atoire, peut se défendre par Apocalypse, XI, 1, 2. »
is il lui reste les griefs suivants : « Ce qui concerne
maüs, au contraire, n'est, dit-il, justifiable dans
cune hypothèse topographique. » Ici notre ignorance
t apportée en preuve des erreurs prétendues de saint
c. Nous ne connaissons pas la position certaine d'Em-
aüs; comment donc prouver qu'il s'est trompé, puis-
e nous n'avons que ses propres données pour en dé-
rminer le site? M. Renan prétend que « ce qui concerne
mmaüs n'est justifiable dans aucune hypothèse topo-
raphique, » et il suppose expressément que Kolonié
cupe le site de l'ancien Emmaüs. « Kolonié, dit-il, est
six kilomètres de Jérusalem; or soixante stades valent
x kilomètres [1]. » Mais, nous le répétons, la situation
Emmaüs est problématique et, encore aujourd'hui, le
jet des plus vives controverses. On ne saurait donc
ablir que saint Luc s'est trompé en fixant la distance
e Jérusalem à Emmaüs. La tradition locale primitive [2]
açait ce dernier endroit à Emmaüs-Nicopolis, l'Amouas
tuel, et les premiers chrétiens de Palestine pouvaient
re assurément bien renseignés sur ce point [3].

ons ;... il commet des erreurs de chronologie, en ce qui concerne
recensement de Quirinius, la révolte de Theudas, et peut-être la
ention de Lysanias, bien que, sur ce dernier point, l'exactitude
l'évangéliste puisse être défendue... »

[1] Renan, *Les Évangiles*, p. 263.

[2] Eusèbe, *Onomasticon*, et S. Jérôme, *De loc. hebr.*, au mot *Emmaüs*. Voir J.-B. Guillemot, *Emmaüs-Nicopolis*, in-4°, Paris, 1887.

[3] M. Renan rejette, bien entendu, Emmaüs-Nicopolis, puisqu'il rait obligé d'abandonner ainsi son accusation contre saint Luc. Il met pas les « cent soixante stades » du *Codex Sinaiticus*, parce c'est, dit-il, « une correction apologétique. » *Les Évangiles*,

« Joanna [1] est un féminin difficile à admettre, » continue M. Renan. — Comment un professeur d'hébreu peut-il tenir un pareil langage? Tout le monde sait que le nom propre féminin, Anna, existe en hébreu, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, et tous les hébraïsants savent qu'Anna et Joanna sont le même nom, puisqu'ils ne diffèrent que par l'élément abrégé du nom de Jéhovah, sous-entendu dans le premier cas, exprimé dans le second. Comparez Nathan et Jonathan, Saphat et Josaphat ou Sephatya, qui sont un seul et même nom sous des formes différentes. L'erreur n'est donc pas ici dans saint Luc.

« Dans son récit [2], Luc, prétend encore M. Renan, suppose *par distraction* le toit couvert de tuiles, *par conséquent incliné*. Les toits plats sont toujours en terrasse [3]. » L'auteur des *Évangiles* avoue lui-même, une page plus haut, que saint Luc connaissait la forme plate des toits de Palestine [4]. D'ailleurs, dans le passage in-

p. 263. Cf. *L'Antechrist*, p. 301. C'est si peu une correction apologétique que la plupart des commentateurs n'ont pas voulu l'accepter, attendu que cette leçon, disent-ils, fait la distance trop grande. La distance est considérable, en effet (28 kilomètres), mais on peut faire deux fois le chemin en une journée, surtout dans des circonstances exceptionnelles, comme celle qui est rapportée dans S. Luc, XXIV, 13-33. Pendant que j'étais à Jérusalem, en 1888, le P. Cléophas, qui vivait alors en solitaire à Emmaüs, a fait à pied le voyage, aller et retour, en une journée, pour nous en montrer la possibilité. Bien des indigènes le font aussi.

[1] Ἰωάννα, Luc, VIII, 3 ; XXIV, 10.

[2] Luc, V, 19..

[3] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 263.

[4] « Notez, dit M. Renan, le toit syrien dans Matth., x, 27 ; Luc, XII, 3, image qui n'a de sens ni en Asie Mineure, ni en Grèce, ni en

miné, l'Évangéliste ne dit nullement que le toit dont parle était incliné. M. Renan le lui fait dire, en le concluant à tort, de ce que saint Luc remarque qu'on descendit le malade : *dia tôn keramôn*[1], ce qui ne signifie pas proprement *tuiles*, mais *briques*. La locution employée pour désigner un *toit*, parce qu'on se servait de briques pour faire les toits, et c'est dans ce sens que l'emploie, par exemple, Aristophane[2]; mais on ne saurait en aucune façon en conclure que saint Luc voulait parler d'un toit incliné, ni d'un toit fait réellement en briques, quoique les briques puissent servir à faire des terrasses. Taxer d'erreur une métaphore n'est pas d'un critique sérieux. Le contexte prouve clairement d'ailleurs qu'il s'agit d'une terrasse sur laquelle on montait par un escalier indépendant. L'escalier qui conduit sur les toits plats des maisons, en Orient, est d'ordinaire disposé de telle sorte qu'on y a accès sans traverser aucun appartement. A Jérusalem, où la pluie n'est pas très rare, les terrasses au-dessus des maisons sont souvent pavées, aujourd'hui du moins, pour faciliter l'écoulement des

alie, ni même à Antioche. Les toits plats cessent avant l'embouure de l'Oronte. Antioche a déjà les toits inclinés. » *Les Évangis*, note, p. 262-263. — Ce que dit ici M. Renan n'est pas d'ailleurs act de tous points. A Antioche, il est vrai, les toits sont inclinés, rce que les pluies n'y sont pas rares et j'y en ai vu tomber très c..damment. Mais dans certaines parties de l'Asie Mineure, les i.s sont plats. En Cilicie, à Tarse, à Adana, je suis monté sur des is plats. On y remarque cette particularité qu'il y a un grand uleau de pierre pour égaliser la terrasse du toit, quand il en est escin.

[1] Διὰ τῶν κεράμων. Luc, v, 19.

[2] Aristophane, *Fragment.* 129 *d.*

eaux. On pouvait donc les couvrir de tuiles et l'on pou vait par conséquent enlever les tuiles. Pour certaine réparations ou pour certains travaux, on n'hésite pa à percer les terrasses[1]. J'ai été témoin du fait au Caire J'ai vu percer le toit plat d'une maison voisine de cell des Frères des Écoles chrétiennes, afin d'y passer de cordes destinées à monter des objets divers. Tous le détails que nous donne l'Évangile sur l'épisode du pa ralytique sont donc à l'abri de la critique[2].

Les rationalistes ne se contentent pas de reproche à saint Luc des inexactitudes imaginaires; ils lui font d plus un procès de tendances. D'après l'école de Tubin gue, le troisième Évangile est une œuvre de parti, u écrit paulinien[3]. « L'esprit qui a inspiré Luc, dit M. Re nan qui s'est fait l'écho de ces accusations, est bien plu facile à déterminer que celui qui a inspiré Marc et l'au teur de l'Évangile selon saint Matthieu. Ces deux der niers évangélistes sont neutres, sans parti dans les que relles qui déchiraient l'Église. Les partisans de Paul et ceux de Jacques auraient pu également les adopter. Luc, au contraire, est un disciple de Paul, disciple modéré, assurément, tolérant, plein de respect pour Pierre, même pour Jacques; mais partisan décidé de l'adoption

[1] Marc, II, 4.

[2] Un célèbre voyageur anglais, Shaw a étudié longuement le ré cit de S. Luc qui nous occupe et en a démontré l'exactitude dans ses *Travels or Observations relating to several parts of Barbary and the Levant*, in-f°, Oxford, 1738, p. 277-280.

[3] Voir l'exposé du système de l'école de Tubingue au t. II, p. 550 et suiv.

ans l'Église des païens, des samaritains, des publi-
ins[1]. » Comme si l'Évangile de saint Matthieu, écrit
ar un publicain, et racontant qu'un publicain est de-
enu l'un des douze Apôtres, n'était pas tout aussi par-
san de l'adoption des publicains dans l'Église! De
ême saint Marc, qui raconte également ce fait.

L'erreur de l'école de Tubingue n'est pas d'ailleurs
ns conséquence. Les incrédules abusent de la ten-
ance qu'ils attribuent faussement à saint Luc pour
taquer la véracité de ses récits. Ils révoquent en
oute certains faits qu'ils s'imaginent avoir été inven-
s pour le besoin de la cause, comme la mission des
ixante et dix disciples par exemple : « L'universa-
sme (de saint Luc), dit de Wette, éclate surtout
ans la mission des soixante et dix disciples[2] qui, de
ême que les Douze, avaient été destinés aux soixante
dix peuples de la terre[3]. » M. Renan s'est empressé
emprunter cet argument à ses inspirateurs ordinaires.
A côté des Douze, Luc crée de sa propre autorité
ixante et dix disciples, à qui Jésus donna une mission
ui, dans les autres Évangiles, est réservée aux Douze
uls... Luc divise entre les Douze et les soixante et dix
s instructions apostoliques qui, dans les collections de
gia, ne faisaient qu'un seul discours adressé aux
ouze. Ce chiffre de soixante et dix ou de soixante et
uze avait d'ailleurs l'avantage de répondre au nom-
re des nations de la terre, comme le chiffre douze

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 264-265.
[2] Luc, x, 1.
[3] De Wette, *Einleitung*, 5e édit., p. 162.

répondait aux tribus d'Israël. C'était une opinion, en effet, que Dieu avait partagé la terre entre soixante et douze nations[1]. »

Cette opinion ne se trouve pas dans les livres canoniques, mais dans la littérature apocryphe, rejetée par l'Église et postérieure à l'Évangile de saint Luc, dans les *Recognitions* et les fausses *Homélies clémentines*. Mais, quoi qu'il en soit de son origine, si elle était connue de saint Luc, elle pouvait l'être également de Notre-Seigneur. Qui donc a appris aux incrédules que la mission des soixante et dix ne venait pas de Jésus, mais de saint Luc? Personne. C'est une invention de leur imagination.

Du reste, M. Renan lui-même a condamné les théories de l'école de Tubingue, quoiqu'il les adopte dans le passage que nous venons de citer. Voici son jugement :

Le défaut de cette école est de rejeter les systèmes traditionnels..., et de leur substituer des systèmes fondés sur des autorités... fragiles... Pour tirer de tout cela un... fait historique..., il a fallu un étrange parti pris, ou plutôt ce manque de mesure dans l'induction qui nuit si souvent, en Allemagne, aux plus rares qualités de diligence et d'application. *On repousse de solides témoignages et on y substitue de faibles hypothèses;* on récuse des textes satisfaisants et on accueille presque sans examen les combinaisons *hasardées* d'une archéologie *complaisante*. Du nouveau, voilà ce que l'on veut à tout prix, et le nouveau, on l'obtient par l'exagération... Il faut être bien décidé à ne tenir aucun compte

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 270.

s critiques hautaines d'hommes à système, qui vous trai-
t d'ignorant et d'arriéré, parce que vous n'admettez pas
emblée la dernière nouveauté [1].

Non content de recourir aux tendances soi-disant
uliniennes de saint Luc pour attaquer la crédibilité de
s récits, on a essayé de se faire contre lui une arme
son style même et de nous le représenter sacrifiant la
érité à un effet littéraire. M. Renan, avec un dédain
rt peu convenable en si grave matière, veut bien nous
prendre qu'il est disposé à pardonner beaucoup à
uc, à cause de son mérite d'écrivain :

Un admirable sentiment populaire, une fine et touchante
ésie, le son clair et pur d'une âme toute argentine, quel-
ue chose de dégagé de la terre et d'exquis, empêchent de
nger à ces taches, à plusieurs manques de logique, à des
ntradictions singulières. Le juge et la veuve importune,
ami aux trois pains, l'économe infidèle, l'enfant prodigue,
pécheresse pardonnée, beaucoup de combinaisons propres
Luc, paraissent d'abord à des esprits positifs peu con-
rmes à une raison scolastique et à une étroite moralité;
ais ces apparentes faiblesses, qui ressemblent aux défail-
nces aimables de la pensée d'une femme, sont un trait de
érité de plus, et peuvent bien rappeler le ton ému, tantôt
pirant, tantôt haletant, le mouvement tout féminin (!) de
parole de Jésus, nouée par l'image et le sentiment, bien
us que par le raisonnement... [2].

L'Évangile de Luc est le plus littéraire des Évangiles.
ut y révèle un esprit large et doux, sage, modéré, sobre

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. XXXIII-XXXV.
[2] E. Renan, *Les Evangiles*, p. 277.

et raisonnable dans l'irrationnel. Ses exagérations, ses invraisemblances, ses inconséquences tiennent à la nature même de la parabole et en font le charme. Matthieu arrondit les contours un peu secs de Marc; Luc fait bien plus, il écrit, il montre une vraie entente de la composition. Son livre est un beau récit, bien suivi, à la fois hébraïque et hellénique, joignant l'émotion du drame à la sérénité de l'idylle. Tout y rit, tout y pleure, tout y chante; partout des larmes et des cantiques; c'est l'hymne du peuple nouveau, l'*hosanna* des petits et des humbles introduits dans le royaume de Dieu. Un esprit de sainte enfance, de joie, de ferveur, le sentiment évangélique dans son originalité première répandent sur toute la légende une teinte d'une incomparable douceur:.. C'est le plus beau livre qu'il y ait. Le plaisir que l'auteur dut avoir à l'écrire ne sera jamais suffisamment compris [1].

M. Renan prête à saint Luc, dans une partie des lignes qui précèdent, ses pensées, ses préoccupations, sa manière de sentir et de voir. Chacun est disposé à juger un peu les autres d'après soi-même; mais vraiment M. Renan l'est plus que personne. Attribuer, comme il le fait, un rôle prépondérant, dans le troisième Évangile, à la recherche de « l'effet littéraire, » « au scrupule d'un goût délicat, » à « l'art de l'arrangeur qui n'a jamais été porté plus loin [2], » n'est-ce pas dépasser toutes les limites? Certes, les Évangélistes étaient loin d'avoir des prétentions littéraires. Avec quels yeux ne faut-il pas les avoir lus pour en découvrir dans leurs écrits? Tous les lecteurs ne peu-

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 282.
[2] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 262.

ent se rendre compte de l'inexactitude de certaines firmations; mais quel est celui qui, ayant lu l'Évan-te, ne reconnaîtra la fausseté de cette dernière? Sau-it-on donc trouver mauvais que nous appliquions à Renan lui-même ce qu'il applique faussement à saint ıc : « Le vrai matériel n'est rien pour lui; l'idée, le ıt dogmatique et moral sont tout; j'ajouterai même : ffet littéraire [1]. » M. Renan l'avoue équivalemment, our sa part, dans des passages que nous avons rap-ortés. Tous ses livres contiennent certains morceaux apparat, où la recherche de l'effet littéraire est pal-able. Pour lui, il n'y a pas de péché plus irrémissible ue celui de la lourdeur et de la pesanteur dans le style. y revient souvent et avec une insistance légèrement dicule [2]. N'a-t-il pas imaginé de faire partager cette orreur à saint Luc et d'expliquer par là comment ce ernier en est venu « à ne pas admettre les faisceaux e *logia* constitués avant lui, ou même à les diviser olemment? » A l'en croire, « un scrupule de son goût élicat lui a fait trouver ces groupements artificiels et *n peu lourds* [3]. » Mais, si saint Luc était un si habile tiste littéraire, puisque « l'art de l'arrangeur n'a jamais té porté plus loin, » puisque « rien n'égale l'habileté vec laquelle il découpe les recueils antérieurs, crée des ncadrements aux *logia* ainsi désagrégés, les enchâsse, s sertit comme de petits brillants dans des récits déli-eux, » pourquoi, au lieu de supprimer une partie de

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 262.
[2] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 179 et passim.
[3] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 262.

ces faisceaux, n'en a-t-il pas toujours allégé la pesanteur en les divisant et les découpant avec art? De plus, d'après M. Renan, l'auteur de l'Évangile de saint Matthieu avait aussi un goût sévère. Son Évangile, nous dit-il, « offre des corrections de goût et de tact... Des particularités esthétiquement faibles... sont supprimées[1]. » Il lui attribue aussi « certaines petites habiletés de style[2]. » Comment a-t-il donc pu insérer dans son œuvre ces morceaux lourds et pesants, dont « la digestion n'est pas achevée[3] » et qui déplaisaient si fort à saint Luc? L'auteur des *Origines du Christianisme* ne se préoccupe pas de ces contradictions.

On a essayé de faire valoir contre l'autorité de saint Luc des arguments plus sérieux que ceux que nous venons de rapporter, et l'on a soutenu qu'il commettait de graves erreurs historiques, qu'on peut facilement établir, dit-on, en contrôlant son récit par le témoignage des auteurs profanes. Le principal de ces griefs est tiré de ce que saint Luc raconte du recensement de Quirinius et du voyage que firent à cette occasion à Bethléem la sainte Vierge et saint Joseph. Cette objection mérite d'être discutée plus au long.

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 194.
[2] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 178.
[3] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 212.

II.

Le recensement de Quirinius.

Saint Luc nous apprend, au commencement de son angile, que Jésus-Christ naquit à Bethléem au mo- nt du recensement fait en Judée sous le gouverne- nt de Quirinius, légat de Syrie[1]. Les ennemis de la rélation prétendent que ce recensement n'a jamais été et que c'est par anachronisme que l'Évangéliste dit e Quirinius était le légat de Syrie lorsque le Sauveur it au monde.

La plupart des rationalistes et même un grand nom- e d'anciens critiques soutiennent que Quirinius ne vint gouverneur de Syrie qu'après l'an 5 de notre e, c'est-à-dire quelques années après la naissance de sus-Christ, né, comme nous l'apprend saint Matthieu[2], ant la mort d'Hérode, laquelle eut lieu l'an 4 avant tre ère. Voici ce que dit à ce sujet M. Reuss :

« Nous savons très positivement qu'il y a eu sous le règne Auguste un préfet de la Syrie nommé P. Sulpicius Quiri-

[1] Luc, II, 1-2.

[2] Saint Luc, I, 5, dit équivalemment la même chose que saint Matthieu. M. Reuss le nie contre toute évidence, pour mettre les deux Évangélistes en contradiction. *Histoire évangélique*, 1876, p. 121, 142. M. Renan reconnaît positivement que « les deux Évangélistes font naître Jésus sous le règne d'Hérode. » *Vie de Jésus*, 16e édit., p. 21.

nus; nous savons aussi que ce magistrat, sous le commandement duquel fut placée la Judée, quand Auguste l'incorpora à l'empire, a dû procéder à un *census*, dans le but de régler l'établissement de l'impôt d'après les principes de l'administration romaine; nous savons encore que ce recensement, comme le *premier* acte de ce genre dans cette province et un symptôme non équivoque de la fin de l'indépendance, y provoqua de violentes rumeurs et un soulèvement sanglant, dont les suites se faisaient sentir bien plus tard encore. Le souvenir s'en conserva fort longtemps, si bien que notre auteur trouve l'occasion d'en faire une seconde mention [1]. Ces faits, qui forment le noyau du présent récit, étant élevés au-dessus de toute contestation, qu'en résultera-t-il pour la fixation chronologique de la naissance de Jésus d'après notre auteur? Le recensement de Quirinus eut lieu l'an 760 de Rome, an 6 de l'ère chrétienne... Le récit du premier Évangile impliquant des faits d'après lesquels Jésus serait né avant la mort d'Hérode [2], arrivée, d'après la chronologie rectifiée des modernes, l'an 4 avant le commencement de l'ère vulgaire, il s'ensuit qu'il y a une différence de dix ans entre les deux appréciations, [celle de saint Luc et celle de saint Matthieu]... Nous sommes [donc] en présence de deux calculs contradictoires relativement à l'époque de la naissance de Jésus [3].

La contradiction n'existe pas, et tout ce que dit saint Luc est exact et historique. Il nous apprend d'abord que l'empereur Auguste publia un édit ordonnant de faire le recensement de tout l'empire romain. M. Reuss soutient

[1] Act., v, 37.
[2] Matt., II, 1.
[3] Ed. Reuss, *Histoire évangélique*, 1876, p. 141-142.

e le recensement n'eut lieu que lorsque la Judée fut
orporée à l'empire, dix ans au moins après la nais-
ce de Notre-Seigneur, et comme ce cens fut particu-
r à l'ancien royaume d'Hérode, il nie par là même
'il ait été fait en vertu d'un édit général [1].

Plusieurs commentateurs, frappés de ce fait que Quiri-
us avait procédé au dénombrement raconté par Josè-
e [2], en l'an 6 de notre ère, et qu'on ne rencontre dans
auteurs anciens aucune trace d'une opération analogue
te par ce même Quirinius sous Hérode, ont pensé que
nt Luc avait voulu distinguer le recensement exécuté
us Hérode de celui qui avait eu lieu une dizaine d'an-
es plus tard sous Quirinius, et, d'après eux, c'est par
te d'une fausse version du texte de l'Évangéliste
'on a admis un premier cens fait par Quirinius; il faut
duire : « Ce recensement fut fait avant que Quirinius
fût légat de Syrie; » et non pas : « Ce premier dénom-
ement fut fait sous Quirinius, légat de Syrie. » Le mot
ec *prôté* n'a pas, dans ce passage de l'Évangile, le
us positif, mais le sens comparatif *avant que*. C'est là
qu'on peut appeler l'interprétation philologique. Elle
rejetée au nom de la grammaire par divers commen-
eurs et historiens [3]. Quoiqu'elle soit à la rigueur pos-
le, il faut convenir en tout cas qu'elle ne paraît pas

« Il est établi, dit-il en propres termes, que sous le règne
uguste il n'y a pas eu de recensement général de tout l'empire. »
Reuss, *Histoire évangélique*, p. 143.

Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, II, 4.

H. Lutteroth, *Le recensement de Quirinius en Judée*, in-8°,
is 1865, p. 17-25.

naturelle; on ne voit pas pourquoi saint Luc aurait fai allusion dans ce passage au recensement de l'an 6 d notre ère, si Quirinius n'avait été pour rien dans le faits qu'il raconte. Elle est d'ailleurs inutile, car il es historiquement certain, contre M. Reuss et ceux dont i a reproduit l'opinion, qu'Auguste avait donné l'ordre d recenser tout l'empire romain, à l'époque dont parl saint Luc. Le fait est attesté par plusieurs auteurs an ciens, la plupart, il est vrai, peu connus, mais dont l témoignage n'en est pas moins irrécusable [1].

On a essayé d'atténuer la force des arguments qu établissent qu'Auguste avait fait recenser tout son em pire, en disant, comme le fait M. Reuss, que l'édi impérial n'avait pu s'appliquer à la Judée pendant l règne d'Hérode, avant qu'elle fût incorporée à l'empire Cette objection n'est pas fondée. Auguste ne voulait pa soumettre sans doute les Juifs, sous le règne d'Hérode à un impôt direct, mais il voulait préparer les voies à l'union de la Judée et savoir exactement quelles étaien les ressources, en hommes et en argent, des royaume qui n'étaient que ses alliés. Tacite nous dit expressé ment que l'empereur avait rédigé un *Bréviaire de l'Em pire* qui énumérait tous ses alliés [2]. Il n'avait pu les con naître que par un dénombrement. Ce dénombremen s'était donc fait dans les royaumes alliés et par consé quent en Palestine.

[1] Voir leurs témoignages rapportés tout au long dans *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes*, où la question de Quirinius est traitée en détail, p. 81-122.

[2] Tacite, *Annales*, I, 11.

Il n'avait pas eu lieu, du moins, sous l'administration Quirinius, poursuivent les incrédules, car ce fonc-nnaire romain ne fut mis à la tête de la province de rie qu'après la déposition d'Archélaüs, le successeur Jérode. Un grand nombre de commentateurs ortho-xes, même parmi ceux qui reconnaissent qu'un pre-er recensement avait été fait en Judée quelques années ant notre ère, ont été si frappés du silence des auteurs ciens, et en particulier de Josèphe, sur une première gation de Quirinius, qu'ils ont cru qu'en effet ce per-nnage n'avait présidé au cens qu'en qualité d'envoyé traordinaire d'Auguste. Mais désormais tout le monde ra obligé d'admettre avec saint Luc la double légation Quirinius en Syrie, car elle est démontrée par un nument épigraphique conservé au Musée de Latran à me. En voici le contenu :

Sulpicius P. f. Quirinius cos

. . . . . .

pro consul. Cretam et Cyrenas provinciam optinuit

. . . . . .

atus pr. pr. divi Augusti Syriam et Phoenicen optinens lum gessit cum gente Homonaden-m quae interfecerat Amyntam

GEM · QVA · REDACTA · IN · POT*estatem imp. Caesaris* GVSTI · POPVLIQVE · ROMANI · SENATUS *dis immortalibus* PPLICATIONES · BINAS · OB · RES · FROSP*ere gestas et* I · ORNAMENTA · TRIVMPH*alia decrevit* O · CONSVL. ASIAM · PROVINCIAM · OP*tinuit legatus pr. pr.* TI · AVGVSTI · *i*TERVM · SYRIAM · ET · PH*oenicen optinuit*[1].

[1] Les lettres capitales sont celles qui restent encore de l'inscrip-

P. Sulpicius Quirinius, fils de Publius, consul...

(Ici étaient énumérées les magistratures inférieures exercées par Quirinius et qui sont inconnues.)

préteur. Il obtint comme proconsul la province de Crète et d
Cyrénaïque...

(Ici étaient indiquées les fonctions prétoriennes.)

légat propréteur du divin Auguste de la province de Syrie e
de Phénicie;
il fit la guerre contre la nation des Homonades
qui avait tué Amyntas,
son ROI. CETTE NATION AYANT ÉTÉ RÉDUITE SOUS LE POU*voir et l*
puissance du divin
AUGUSTE ET DU PEUPLE ROMAIN, LE SÉNAT *décréta aux dieu*
immortels
DEUX SUPPLICATIONS POUR LES SUCCÈS *qu'il avait obtenus, et la*
décerna
A LUI-MÊME LES ORNEMENTS DU TRIOMPHE. *Il obtint comme*
PROCONSUL LA PROVINCE D'ASIE *et comme légat propréteur*
DU DIVIN AUGUSTE, POUR LA SECONDE FOIS, LA PROVINCE DE SYRI
ET DE PH*énicie.*

tion ; les lignes et les lettres en italiques sont suppléées d'après Th. Mommsen, *Res gestæ divi Augusti ex monumentis Ancyran et Apollinensi*, in-8°, Berlin, 1865, p. 126; 2e édit., p. 177; et d'a près le *Corpus inscriptionum latinarum*, t. XIV, 1887, n° 3613 p. 397.

CHAPITRE V.

L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN.

ARTICLE Ier.

AUTHENTICITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN.

e quatrième Évangile se distingue des trois synopti-
s par son ordre chronologique et par le choix des
ères. Il a beaucoup de parties qui lui sont propres
en dehors d'un petit nombre de sections, ce n'est
dans le récit de la Passion qu'il s'occupe des sujets
traités par les autres Évangélistes. Il passe entiè-
ent sous silence l'histoire de l'enfance de Jésus dont
ent saint Matthieu et saint Luc; il est le seul qui
s renseigne sur les voyages de Notre-Seigneur à
asion des fêtes juives. Tel étant le plan de son
ngile, on ne peut guère s'empêcher de reconnaître
a eu pour but de compléter les trois synoptiques et
es suppose connus. Il a donc écrit le dernier de
. C'est ce que confirme la tradition.
s témoignages anciens en faveur de l'authenticité
Évangile de saint Jean sont décisifs. Bretschneider
e premier qui l'ait sérieusement attaquée, parmi les

modernes, au nom de la critique, en 1820[1], mais c'étai
a-t-il assuré, dans le but de provoquer une étude appr
fondie de la question, et il a déclaré plus tard qu'il re
gardait les doutes qu'il avait émis comme victorieuse
ment réfutés[2]. Quoique, depuis lors, Strauss et l'écol
de Tubingue se soient prononcés contre l'origine apos
tolique du quatrième Évangile, la croyance tradition
nelle n'a pas été ébranlée. Elle repose en effet sur le
preuves les plus solides. En voici quelques-unes :

On trouve déjà des citations textuelles de saint Jea
dans des écrits du commencement du IIe siècle, dans le
Épîtres de saint Ignace d'Antioche[3]. Saint Polycarp
reproduit littéralement un passage de la première Épît
de saint Jean[4], Épître qu'on regarde à bon droit comm

[1] Bretschneider, *Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joann
Apostoli indole et origine*, Leipzig, 1820. — Avant Bretschneide
on peut mentionner les attaques moins sérieuses encore d'Evanso
Dissonance of the four generally received Evangelists, 1792; d'
ckermann, *Theol. Beitr.*, 1795; de Schmidt, *Bibl. für Krit. und Ex
gese*, II, 1; réfutés par Priestley, *Letters to a young man;* Simpso
An Essay on the authenticity, etc., 1799.

[2] Bretschneider, *Dogmatik*, 3e édit., t. I, p. 268. Bretschneider f
combattu par Stein, *Authentia Evangelii Johannis vindicata*, Bra
debourg, 1822; Crome, *Probabilia haud probabilia oder Wide
legung der von Dr. Bretschneider gegen die Aechtheit des Eva
geliums und der Briefen Johannis erhobenen Zweifel*, Leipzi
1824, etc. Pour la bibliographie complète, voir Ed. Grimm, da
Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, sect. II, t. XXII, p. 31-3

[3] S. Ignace, *Ep. ad. Rom.*, VII; *Ad Trall.*, VIII; *Ad Phila
VII, t. V, col. 693, 683, 701, citant dans les deux premières, Joa.,
32 et suiv.; dans la troisième, Joa., III, 8. Voir Ebrard, *Das Evang
lium Johannis und die neueste Hypothese über seine Enstehun
Zurich, 1845, p. 102.

[4] I Joa., IV, 2 et suiv., dans S. Polycarpe, *Phil.*, VII, t. V, col. 10

Préface de son Évangile. Les œuvres de saint Justin
t toutes remplies des idées de saint Jean : il appelle
us-Christ le Verbe de Dieu, l'Unique, l'eau vive; il
le de l'Incarnation et de la renaissance (spirituelle)[1].
liton de Sardes, vers 150, rapporte divers passages
saint Jean[2], en les faisant précéder de ces mots :
Le Christ dit dans l'Évangile[3]. » Il est aussi connu
thénagore[4], d'Apollinaire[5], de Polycrate, évêque
phèse[6], de saint Théophile d'Antioche[7], de saint
née[8]. Les Homélies Clémentines en parlent, au milieu
second siècle, dans des termes qui montrent la haute
me dans laquelle on tenait déjà cet Évangile à cette
que. Vers 170, le canon de Muratori attribue ex-
ssément à l'apôtre saint Jean le quatrième Évangile[9].
Ajoutons ici le témoignage de la *Doctrine des douze*
ôtres, connu seulement depuis 1883. On n'y lit tex-
llement aucun passage du quatrième Évangile, mais
me dans plusieurs autres anciens écrits, on recon-
dans le langage que parle l'auteur la trace de l'in-

Λόγος τοῦ Θεοῦ, μονογενής, ζῶν ὕδωρ, σαρκοποιηθῆναι. Voir Otto, *De ini martyris scriptis et doctrina,* Iéna, 1841 ; S. Justin, *Apol.*, , 35; *Dial. cum Tryph.*, 88, t. VI, col. 380, 383, 685.
Joa., VI, 54; XII, 24; XV, 5.
S. Méliton de Sardes, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense,* Pa-1852, *Proleg.*, t. I, p. 5.
Athénagore, *Leg. pro Christ.*, 10, t. VI, col. 908.
Apollinaire, *Fragm. Chron. Pasch.*, édit. Dindorf, p. 14.
Dans Eusèbe, *H. E.*, V, 24, t. XX, col. 496.
Théophile d'Antioche, *Ad Autolyc.*, II, 22, t. VI, col. 1088.
S. Irénée, *Adv. Hær.*, III, 11, 3, 6, t. VII, col. 881, 883, etc.
Voir le texte reproduit tout au long dans le *Manuel biblique*, di., 1890, t. I, n° 40, p. 101.

fluence de saint Jean [1]. Citons en particulier ce que l'au teur de la *Didachê* dit de l'Eucharistie : « Quant l'Eucharistie, vous rendrez grâces ainsi. Premièreme pour le calice : Nous vous rendons grâces, notre Père pour la vigne sainte de votre serviteur David, que vou nous avez fait connaître par Jésus, votre fils. A vou soit gloire dans les siècles! — Pour le pain rompu Nous vous rendons grâces, notre Père, pour la vie la science que vous nous avez fait connaître par Jésus votre fils. A vous gloire dans les siècles! Comme (le grains de) ce pain rompu étaient disséminés sur le montagnes et ont été réunis pour former un tout, qu'ain votre Église soit réunie des extrémités de la terre dan votre royaume, parce qu'à vous est la gloire et la puis sance par Jésus-Christ dans les siècles [2]! » Cette manièr de parler, qu'on retrouve aussi dans l'action de grâce qui termine le banquet spirituel [3], rappelle tout à fa saint Jean et les expressions qu'on ne lit guère que dan cet Apôtre : Jésus-Christ, nommé ici la vigne de David dit dans saint Jean : « Je suis la vigne. » La prière pou l'union des membres de l'Église semble n'être qu'u écho des admirables discours de Notre-Seigneur à l Cène, tels que nous les a conservés saint Jean. C'est pa le Sauveur, comme dans cet Évangéliste, que nous re cevons aussi la vie. Le ton même de la prière d'actio

[1] Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων, c. IX et X, édit. Harnack, Leip zig, 1884, p. 28-36, 79-80.

[2] Διδαχή, IX, 3, p. 30-31.

[3] Διδαχή, X, 1-6, p. 31-36.

grâces, ainsi que son objet, est celui de la prière que
us fait pour les siens après la Cène.

L'Église primitive tout entière dépose ainsi en faveur
l'authenticité de saint Jean. Le canon de Muratori
us atteste la foi de l'Église romaine, en 170; saint
ophile d'Antioche, celle de l'Église de Syrie en 181;
nt Irénée, évêque de Lyon, vers la même époque,
e de l'Asie Mineure d'où il est originaire et où l'É-
gile a été composé, et celle de la Gaule où il est évê-
; peu de temps après, en Égypte, le savant Clément
lexandrie énumère les quatre Évangiles canoniques
n particulier celui de saint Jean [1], qui est commenté
lques années plus tard par son disciple Origène;
e 193 et 217, Tertullien le cite de même à Carthage
Afrique [2]. Il n'y a donc aucune partie de l'Église où
angile de saint Jean ne soit reçu au second siècle
me l'œuvre de cet Apôtre, et dès lors l'ancienne Ita-
e qui le contient est répandue dans toute l'Église
e, comme la Peschito syriaque, qui est également
econd siècle et le renferme aussi, est répandue parmi
hrétiens de Syrie. *In usu est nostrorum*, « on en
usage parmi nous, » dit Tertullien [3], en parlant de
eille Vulgate, expressions qui supposent un usage
ral et remontant à plusieurs années [4].

[1] Voir son texte plus haut, p. 252. Le *Pasteur* d'Hermas, com-
posé à Rome vers 140-150, contient aussi des allusions à saint Jean.
Zahn, *Der Hirte des Hermas*, 1868, p. 467-476; O. Holtzmann,
Canones evangelium, in-8°, Darmstadt, 1887, p. 182.

[2] Nous avons rapporté son texte plus haut, p. 253.

[3] Tertullien, *Adv. Prax.*, 5, t. II, col. 160.

[4] Rönsch, *Itala und Vulgata*, 1869, p. 2 et suiv.

Les hérétiques se joignent eux-mêmes aux orthodoxe pour attester à leur façon l'antiquité et l'authenticité d saint Jean. La polémique de Tertullien contre Marcio prouve qu'à cette époque le quatrième Évangile éta reconnu comme canonique et l'œuvre du disciple bien aimé[1]. Valentin n'ose pas révoquer en doute l'authen ticité de l'œuvre de saint Jean ; il cherche seulement p des explications allégoriques à la rendre favorable à s gnosticisme[2]. Son disciple Héracléon fait de même écrit dans ce sens un commentaire dont Origène no a conservé de nombreux extraits[3]. Basilide, en 125, ci saint Jean[4], en disant : « C'est ce qui est écrit dans l Évangiles. » Théodote et Ptolémée le citent également Le chef de la secte des encratites, Tatien, en rappor des passages[6] et compose vers 170 une harmonie nos quatre Évangiles canoniques, qu'on a crue lon temps perdue, mais que nous connaissons maintena par des versions : elle commence par le prologue saint Jean[7]. Les *Philosophoumena,* découverts en 184

[1] Cf. Tertullien, *Adv. Marcion*, IV, 2, t. II, col. 363.

[2] Tertullien, *De præscript. hær.*, 38, t. II, col. 52; S. Irénée, *A Hær.*, III, 11, 7, t. VII, col. 884; *Philosophoumena*, VI, 33, *Patr. gr.*, t. XVI, col. 3243.

[3] Voir S. Irénée, édit. Massuet, Paris, 1710, t. I, p. 362-376.

[4] Joa., I, 9. Dans les *Philosophoumena*, VII, 22, 27, édit. Mil p. 232, 242. Cf. *Manuel biblique*, 7e édit., 1890, t. I, n° 40, p. note 2.

[5] Joa., I, 9 ; VI, 51 ; VIII, 56, etc. Ptolémée, *ad Floram*, cite Joa 3, dans S. Épiphane, *Hær.*, XXXIII, 3, t. XVI, col. 557.

[6] Joa., I, 3 et 5.

[7] Le texte original du *Diatessaron* de Tatien, composé pro blement en syriaque (en grec, d'après Lechler, *Urkundenfunde*

publiés pour la première fois en 1851, abondent en tions de saint Jean tirées des écrits hérétiques[1]. Le en Celse connaissait aussi nos quatre Évangiles et il ntionne expressément les clous avec lesquels Notre-igneur fut attaché à la croix et dont il n'est parlé que ns saint Jean[2].

Les témoignages de quelques-uns des hérétiques men-nnés par les *Philosophoumena* nous reportent au mmencement du second siècle, par conséquent peu

chichte des christlichen Altertums, in-8°, Leipzig, 1886, p. 54), pas été retrouvé; mais nous possédons de cette œuvre célèbre sieurs traductions. La première est en arménien. Elle est incom-te. Les Pères Méchitaristes de Venise, l'ont publiée : 1° en cette gue, en 1836, avec le commentaire qu'en a fait S. Éphrem, qui pas à pas le *Diatessaron* en le citant en partie, et 2° dans une duction latine, en 1876, sous le titre d'*Evangelii concordantis positio facta a S. Ephræmo, in latinum translataa* J. B. Aucher G. Moesinger, in-8°, Venise, 1876 (voir, p. 3, le commencement *Diatessaron*). Une autre traduction ancienne est en arabe et mplète : *Tatiani Evangeliorum harmoniæ arabice, nunc pri-m ex duplici codice edidit et translatione lutina donavit* A. sca, Rome (1888). Ces versions ont permis de constater que les *angelicæ harmoniæ*, publiées dans le t. LXVIII de la Patrologie ne de Migne, col. 255-358, sont pour le fond une version latine Tatien. Cette *Harmonie* fut découverte au XI^e^ siècle par Victor Capoue, qui l'attribua à Tatien, mais les auteurs du moyen âge les Bénédictins l'avaient attribuée à Ammonius d'Alexandrie, nme le fait l'édition de Migne. Le D^r^ Zahn a publié, avant l'édi-n du P. Ciasca, un essai de restitution du Diatessaron : *Tatian's ssaron* (formant la I^re^ partie des *Forschungen zur Geschichte neutestamentlichen Kanons*, in-8°, Erlangen, 1881). Cet essai résumé dans W. Smith, *Dictionary of Christian Biography*, IV, 1887, p. 798-799.

[1] Voir les livres V et VI, et X, 32 et suiv., *Patr. gr.*, t. XVI, col. 1[illegible] et suiv.

[2] Dans Origène, *Cont. Cels.*, II, 59, t. XI, col. 889.

de temps après la composition du quatrième Évangile. Son authenticité ne peut donc être douteuse pour aucun homme de bonne foi, s'il n'est point aveuglé par le parti pris [1]. Malgré les nuages dont il cherche à envelopper la question, M. Renan est contraint de faire les aveux suivants :

Je n'ose être assuré que le quatrième Évangile ait été écrit tout entier de la plume d'un ancien pêcheur galiléen. Mais qu'en somme cet Évangile soit sorti, vers la fin du premier siècle, de la grande école d'Asie Mineure, qui se rattachait à Jean, qu'il nous représente une version de la vie du maître, digne d'être prise en haute considération et souvent d'être préférée, c'est ce qui est démontré, et par des témoignages extérieurs et par l'examen du document lui-même, d'une façon qui ne laisse rien à désirer. Et d'abord personne ne doute que vers l'an 150 le quatrième Évangile n'existât et ne fût attribué à Jean. Des textes formels de saint Justin, d'Athénagore, de Tatien, de Théophile d'Antioche, d'Irénée, montrent dès lors cet Évangile mêlé à toutes les controverses et servant de pierre angulaire au développement du

[1] Sur les preuves traditionnelles de l'authenticité du quatrième Évangile, voir J. Corluy, *Commentarius in Evangelium Joannis*, 2e éd., in-8°, Gand, 1880, p. 1-11; Frd. Keil, *Commentar über Johannes*, 1881, p. 16-23. — M. Matthew Arnold, quoiqu'il croie que les disciples de S. Jean lui ont servi de secrétaires pour la rédaction de son Évangile, en défend très bien l'authenticité par les citations qu'en font dans les *Philosophoumena* les anciens écrivains ecclésiastiques et aussi les gnostiques, *Review of objections to Literature and Dogma*, dans la *Contemporary Review*, mai 1875, p. 963-988; cf. *ibid.*, mars 1875, p. 503. Voir aussi, dans la même revue, année 1875, les articles de M. Lightfoot, discutant en détail tous les textes traditionnels sur les Evangiles, *Supernatural Religion*, en particulier, *The Silence of Eusebius*, janvier 1875, p. 169-188.

gme. Irénée est formel; or, Irénée sortait de l'école de
n, et, entre lui et l'apôtre, il n'y avait que Polycarpe.
rôle de notre Évangile dans le gnosticisme, et en parti-
ier dans le système de Valentin, dans le montanisme et
is la querelle des quartodécimans n'est pas moins décisif.
cole de Jean est celle dont on aperçoit le mieux la suite
ant le IIe siècle; or, cette école ne s'explique pas, si l'on
place le quatrième Évangile à son berceau même. Ajou-
s que la première Épître attribuée à saint Jean est certai-
nent du même auteur que le quatrième Évangile; l'Épître
reconnue comme de Jean par Polycarpe [1], Papias [2], Iré-
e [3]. — Mais c'est surtout la lecture de l'ouvrage qui est de
ure à faire impression. L'auteur y parle toujours comme
noin oculaire; il veut se faire passer pour l'apôtre Jean.
quoique les idées du temps en fait de bonne foi littéraire
'érassent essentiellement des nôtres, on n'a pas d'exemple
is le monde apostolique d'un faux de ce genre... Depuis la
rt de Jacques, son frère, Jean restait seul héritier des souve-
s intimes dont ces deux apôtres, de l'aveu de tous, étaient
ositaires. De là sa perpétuelle attention à rappeler qu'il
le dernier survivant des témoins oculaires [4] et le plaisir
il prend à raconter des circonstances que lui seul pouvait
naître. De là tant de petits traits de précision qui sem-
nt comme des scolies d'un annotateur : « Il était six
res; il était nuit; cet homme s'appelait Malchus; ils
ient allumé un réchaud, car il faisait froid; cette tunique
t sans couture [5].

Polycarpe, *Epist. ad Philip.*, 7, t. v, col. 1012.
Papias, dans Eusèbe, *H. E.*, III, 39, t. XXI, col. 300.
S. Irénée, *Adv. Hær.*, III, XVI, 5, 8. Cf. Eusèbe, *H. E.*, V, 8,
x, col. 449.
Joa., I, 14; XIX, 35; XXI, 24 et suiv. Cf. I Joa., I, 3, 5.
E. Renan, *Vie de Jésus*, 1863, p. XXV-XXIX. Par une de ces

L'examen intrinsèque du quatrième Évangile confirm donc le témoignage de la tradition : il est l'œuvre d'u Apôtre même du Sauveur qui a vu de ses yeux les fai qu'il rapporte, de saint Jean. Aux preuves qu'on vient d lire, on pourrait en ajouter plusieurs autres analogue si c'était nécessaire[1]; mais il nous suffira de remarque de plus que saint Jean a une manière d'écrire qui lui es propre et qui est comme le cachet de toutes ses compo sitions.

Le style de saint Jean est caractérisé par la simplicit et une certaine aisance. Son vocabulaire n'est pas abon dant : il répète souvent les mêmes expressions et le mêmes phrases[2]; il emploie cependant ordinairement l mot propre. Les traits distinctifs de son langage sont le suivants : Il redouble *amen*, « en vérité » (vingt-cin fois au commencement d'un discours ou d'un sujet nou veau). En général, il désigne le temps par cette locution

contradictions qui lui sont habituelles, M. Renan, dans sa 13e éd tion (la seule qu'il ait retouchée, comme il le dit, *Index génér* in-8°, Paris, 1883, p. I, toutes les autres éditions, de même que le six volumes suivants des *Origines du Christianisme*, étant clichées) écrit, p. LVIII-LXVIII, sur plusieurs points, le contraire de ce qu'i avait avancé dans le passage que nous venons de citer ; mais ce aveux n'en restent pas moins ; et il est bon de remarquer que dan l'intervalle qui s'était écoulé entre l'édition primitive et l'éditio retouchée, la critique n'avait découvert aucune preuve nouvelle qu pût justifier ce changement.

[1] Voir en particulier, pour la détermination précise des temps des lieux et des circonstances, Joa., I, 28, 29, 35, 40, 44 ; II, 1, 4, 5 6 ; V, 2, 5 ; VI, 4, 19 ; X, 23, 40 ; XVIII, 1, etc. Cf. W. Grimm, dan Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, sect. II, t. XXII, p. 51-53

[2] Joa., I, 1, 7, 8, 14; III, 11, 17, 34; V, 31-39, 44-47, etc.

près cela[1]. » La « multitude » est toujours désignée
singulier, excepté une fois, tandis que les autres
angélistes emploient le plus souvent le pluriel, « les
ltitudes. » La particule « donc » est fréquemment
ployée comme conjonction; on la rencontre dans le
atrième Évangile seul aussi souvent que dans les
is autres ensemble. Certaines formes verbales lui sont
ciales. Mais ce qui fait l'originalité principale du
gage du disciple bien-aimé, c'est l'usage d'un nombre
ez considérable de termes qui expriment les idées
damentales de sa théologie : le Verbe, la lumière et
ténèbres, la vérité, l'amour, le monde (soixante-dix-
it fois[2]), le fils unique de Dieu, le Paraclet, la vie
rnelle[3], etc.

Malgré toutes les raisons que nous venons de rappor-
, la critique rationaliste rejette l'authenticité du qua-
ème Évangile. Elle prétend que les témoignages en sa
veur sont insuffisants. Qu'ils ne soient pas nombreux
second siècle, cela est vrai sans doute, mais l'on ne
urait en être surpris, puisque les monuments littéraires
cette époque parvenus jusqu'à nous sont fort rares.
pendant, malgré leur petit nombre, nous y découvrons
traces manifestes de l'influence de l'Évangile de saint
an; elle apparaît particulièrement dans les Épîtres de

Μετὰ ταῦτα et μετὰ τοῦτο. Joa., II, 12; III, 22, etc. (onze fois).
nt Matthieu n'emploie jamais cette formule; saint Marc l'a une
et saint Luc cinq fois.

Neuf fois dans saint Matthieu; trois fois dans saint Marc et
is fois dans saint Luc.

Voir des indications complètes dans S. Davidson, *Introduction
the New Testament*, t. II, p. 431-436.

saint Ignace d'Antioche[1] et la lettre de saint Polycarpe[2]: elle est aussi certaine que celle des principales Épîtres de saint Paul dont personne ne conteste l'authenticité. Les témoignages anciens ne tardent pas d'ailleurs à devenir positifs et catégoriques, comme nous l'avons montré, et tous supposent une croyance déjà acquise. Le langage de saint Irénée, par exemple, ne peut s'expliquer qu'autant qu'il est l'écho de son temps; et puisqu'à cette époque on attribuait à saint Jean le quatrième Évangile, il s'ensuit qu'on le lui attribuait auparavant. « Le nier, a dit justement M. Lightfoot, ce serait nier qu'un chêne au tronc noueux et aux larges branches compte déjà plusieurs années, parce que les circonstances ont empêché de constater plus tôt son existence[3]. » M. Reuss n'hésite pas lui-même à le reconnaître :

L'argument le plus puissant qu'on a coutume d'alléguer en faveur de l'opinion qui attribue à l'apôtre Jean la rédaction du quatrième Évangile, c'est le témoignage de la tradition. Et il faut convenir que cet argument est de nature à peser beaucoup dans la balance de notre jugement. Car non seulement il est unanime et nullement contrebalancé dans la haute antiquité par quelque affirmation ou supposition contraire, mais cette unanimité est d'autant plus significative que l'ouvrage est anonyme. On est donc amené à penser qu'elle repose en fin de compte sur des données très posi-

[1] S. Ignace, *Ep. ad Rom.*, VII; *Ad Philad.*, IX, t. V, col. 693, 705. Voir plus haut, p. 314.

[2] S. Polycarpe, *Ep. ad Phil.*, VII, t. V, col. 1012.

[3] J.-B. Lightfoot, *The Supernatural Religion*, dans la *Contemporary Review*, janvier 1875, p. 184.

es. A la vérité, les premiers écrivains ecclésiastiques qui noncent le nom du fils de Zébédée comme celui de l'au- du livre, appartiennent tous au dernier quart du second le, et sont ainsi séparés de l'époque à laquelle ce disciple t avoir vécu par un espace de quatre-vingts ans et plus. intervalle est certainement assez long pour qu'on soit orisé à demander quelle garantie un pareil témoignage t offrir. Cependant il n'est pas trop difficile de montrer cette apparente lacune dans la chaîne de la tradition n'est aussi grande, et par cela même compromettante pour sa eté, qu'elle pourrait le paraître à première vue. Si,... en des prétendus rapports du livre avec le gnosticisme[1], on u pouvoir en remettre l'origine à une époque bien plus nte que la fin du siècle apostolique, vers l'an 150, on se rte contre le fait que bientôt après, et dès la première tion d'un Évangile johannique, chez Théophile d'An- he et dans le Canon dit de Muratori, il y a parfait accord sujet dans toutes les parties du monde chrétien. Il faut c que la conviction relative au nom à mettre en tête de vrage date de plus loin. Elle était même dès lors telle- t enracinée, qu'on s'était familiarisé avec l'idée que le bre des Évangiles reçus ou à recevoir dans l'Église était

[1] Hilgenfeld soutient avec opiniâtreté, depuis 1849, mais sans sir à se faire des adhérents, que le quatrième Évangile est une duction gnostique. Il y découvre un système dualiste qui tient ilieu entre celui de Valentin et celui de Marcion. Le prologue ortement imprégné, d'après lui, de la doctrine valentinienne Éons. Tout l'Évangile témoigne des dispositions hostiles de eur à l'égard de l'Ancien Testament, et partout on peut démê- e double fil d'un dualisme métaphysique, cosmique et anthro- gique. Cette opinion bizarre a été plusieurs fois réfutée, entre es par M. Ch. Mueller, *De nonnullis doctrinæ gnosticæ vestigiis in quarto Evangelio inesse feruntur dissertatio*, in-8°, Fri- rg en-Brisgau, 1883.

déterminé providentiellement et qu'on imaginait toutes sortes de raisons... pourquoi il ne devait y en avoir ni plus ni moins. Si les témoignages qui nomment explicitement l'apôtre Jean comme auteur ne se rencontrent que fort tard les traces de l'existence du livre remontent plus haut, et peuvent être constatées chez les représentants des deux tendances théologiques qui divisaient l'Église vers le milieu du second siècle. Nous croyons qu'on se montre bien difficile quand on conteste ce fait[1].

Il faut que les arguments en faveur de l'authenticité de saint Jean soient bien forts pour qu'ils aient pu amener Strauss lui-même, l'un des ennemis des Écritures les plus portés à rejeter toute tradition, à faire la rétractation suivante, dans la troisième édition de la *Vie de Jésus*. Voici comment il s'exprime :

Le *Commentaire* de de Wette et la *Vie de Jésus-Christ* de Neander à la main, j'ai recommencé l'examen du quatrième Évangile; et cette étude renouvelée a ébranlé dans mon esprit la valeur des doutes que j'avais conçus contre l'authenticité de cet Évangile et la créance qu'il mérite[2].

[1] Ed. Reuss, *La théologie johannique*, p. 92-93.

[2] D. Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, 3e édit., 1864, t. I, p. 1
Strauss est revenu depuis à ses premières négations, pour les besoi
de sa cause, mais cette confession n'en existe pas moins.

ARTICLE II.

INTÉGRITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN.

Les observations que nous venons de faire sur le style saint Jean nous serviront pour constater l'intégrité son Évangile. On a nié l'authenticité du dernier cha-e qui est comme un supplément ou un appendice. go Grotius l'a attaqué le premier[1] et il a eu depuis s le camp des rationalistes de nombreux imitateurs[2]. s tous les manuscrits des Évangiles protestent contre sertion de la critique négative, car ils contiennent s le chapitre final.

e passage le plus contesté de l'Évangile de saint Jean l'histoire de la femme adultère[3]. Beaucoup de cri-es le rejettent comme une interpolation, parce qu'on e lit pas dans un grand nombre de manuscrits impor-s, tels que le Codex Sinaiticus, le Codex Vaticanus, odex Alexandrinus, le Codex Regius de Paris, qui du IVe ou Ve siècle[4], et beaucoup d'autres encore.

I. Grotius, *Annotationes in libros Evangeliorum*, in Joa., XX, et XXI, 24, Amsterdam, 1641, p. 1025-1026, 1031.

)n peut en voir le détail dans W. Grimm (Ersch et Gruber, emeine *Encyklopädie*, sect. II, t. XXII, p. 55).

., VII, 53-VIII, 11. Voir J. Corluy, *Commentarium in Evan-m S. Joannis*, 2e édit., in-8°, Gand, 1880, p. 206-213, et égrité *des Évangiles en face de la critique*, dans les *Études euses*, janvier et février 1877, p. 65-74, 145-158. Voir *ibid.*, 65, pour le verset 4 du ch. v de saint Jean.

ur ces divers manuscrits, voir le *Manuel biblique*, 7e édit., n. 109, p. 181.

Il manque également dans la plupart des versions, la syriaque de Cureton, la Peschito et la traduction de Philoxène, dans la version gothique d'Ulfilas, dans la plus grande partie des manuscrits coptes, dans quelques manuscrits arméniens, dans les meilleurs manuscrits de la version Italique. Les Pères grecs qui ont commenté l'Évangile de saint Jean omettent ce passage dans leurs commentaires : Origène, Apollinaire, Théodore de Mopsueste, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome, saint Basile, etc. Parmi les Pères latins, Tertullien et saint Cyprien ne le connaissent pas non plus. Enfin le style de ce morceau diffère du style de saint Jean; on y lit, par exemple, « tout le peuple, » au lieu de « la multitude [1], » etc., et il ne se rattache que difficilement à ce qui précède et à ce qui suit.

On ne saurait méconnaître que tous ces arguments ont quelque poids; ils ne suffisent pas cependant pour rejeter l'authenticité de ce passage évangélique. Plusieurs manuscrits onciaux le contiennent [2], entre autres le manuscrit D de Cambridge, qui n'est que du VI^e^ siècle, il est vrai, mais représente des exemplaires beaucoup plus anciens qu'on peut faire remonter au second siècle. On le retrouve aussi dans plus de trois cents manuscrits minuscules. Six évangéliaires et d'autres manuscrits indiquent qu'on doit le lire dans les fêtes de sainte Pélagie, de sainte Théodora, de sainte Eudoxie et de sainte Marie Égyptienne. Quant aux versions,

[1] Πᾶς ὁ λαός, au lieu de ὁ ὄχλος, Joa., VIII, 2; ἐνετείλατο, pour ἔγραψεν, ℣. 5; ἀναμαρτήτος, pour ἁμαρτίαν οὐκ ἔχων, ℣. 7, etc.

[2] Ceux qui sont désignés par les lettres D, F, G, H, K, U, Γ.

ulgate latine, les traductions arabe, éthiopienne, sla-
ne, anglo-saxonne, ont l'histoire de la femme adul-
re, de même que la plupart des manuscrits arméniens.
es Constitutions apostoliques la citent au IIIe siècle [1],
nsi que la Synopse de l'Écriture qui porte le nom de
int Athanase [2], saint Pacien au IVe siècle [3], saint Am-
roise [4], saint Augustin [5] et beaucoup d'autres. Quant
ux Pères grecs et aux écrivains qui n'en parlent point,
rigène, Théodore de Mopsueste, saint Jean Chrysos-
me, il faut observer que le tome XVIII des commen-
ires de saint Jean par Origène, où aurait dû se trouver
passage controversé, est perdu. Nous ne possédons
ussi que des fragments fort incomplets des explications
égétiques de Théodore de Mopsueste et d'Apollinaire.
int Jean Chrysostome n'a pas expliqué le quatrième
rangile d'une manière suivie [6]. Aucun Père grec ne
jette positivement ce morceau; Euthymius seul paraît
cliné à le faire. Le silence de saint Basile, de Tertul-
n et de saint Cyprien ne prouve rien, puisqu'ils n'ont
s donné d'explication de saint Jean.

Quant aux arguments intrinsèques qu'on allègue
ntre ce récit, ils sont loin d'être concluants. On y lit
ns doute quelques mots qu'on ne lit pas ailleurs dans
quatrième Évangile, mais il en est de même dans

[1] *Const. Apost.*, II, 24, *Patr. gr.*, t. I, col. 656-657.
[2] *Synopsis*, 50, t. XXVIII, col. 401.
[3] S. Pacien, *Epist. ad Sympr.*, III, 20, t. XIII, col. 1077.
[4] S. Ambroise, *Apolog. David IIa*, 1, t. XIV, col. 887.
[5] S. Augustin, *De conjug. adult.*, II, 7, t. XL, col. 474.
[6] Ainsi il omet Joa., VII, 46-VIII, 21.

plusieurs autres chapitres [1]; le style est en réalité celu
de saint Jean, et il est faux, de plus, que l'épisode so
déplacé à l'endroit où il se trouve, comme le constate
rationaliste Hilgenfeld : « Cette narration ne peut êtr
séparée du contexte, dit-il. Si on la supprime, on ne peu
expliquer la parole de Jésus : *Je ne juge personne* [2], e
l'on ne peut donner non plus la raison de sa présence a
temple [3]. » Il n'y a d'ailleurs qu'une voix pour recon
naître le caractère historique du morceau.

M. Reuss, quoiqu'il retranche l'histoire de la femm
adultère du texte courant de sa traduction de l'Évangi
de saint Jean et ne le place qu'à la fin, comme une sor
d'appendice, sous le titre de « Fragment emprunté à
tradition évangélique orale et inséré communément dan
l'Évangile selon saint Jean [4], » dit néanmoins à son sujet

Cette anecdote, considérée en elle-même, porte tous l
caractères de l'authenticité historique. Ce n'est pas le se
exemple d'une question proposée à Jésus dans le but de l
arracher une réponse compromettante; et surtout la manièr
ingénieuse avec laquelle il évite le piège trahit une si pr
fonde connaissance du cœur humain et formule en mêm
temps un principe moral si élevé, qu'il est impossible de
voir ici qu'une légende, qu'un conte apocryphe, comme il
a tant circulé sur son compte après la mort des Apôtres [5].

[1] Ainsi Joa., IX, 21 : ἡλικίαν ἔχειν ; IX, 28 : λοιδορεῖν, etc.— Ἐντέλλομ
qui est VIII, 5, est aussi XIV, 31 ; XV, 14, 17.

[2] Joa., VIII, 15.

[3] Joa., VIII, 20. Hilgenfeld, *Einleitung in das Neue Testamen*
p. 707-708.

[4] Ed. Reuss, *La théologie johannique*, p. 342.

[5] Ed. Reuss, *La théologie johannique*, p. 343.

M. Renan va encore plus loin que M. Reuss, quoiqu'il êle, à son ordinaire, quelques doutes à l'hommage il rend à la vérité :

Le récit de la femme adultère laisse place à de grands utes critiques. Ce passage manque dans les meilleurs ma-iscrits; je crois cependant qu'il faisait partie du texte pri-itif. Les données topographiques des versets 1 et 2 ont de justesse. Rien dans le morceau ne fait disparate avec le yle du quatrième Évangile. Je pense que c'est sur un scru-le déplacé, venu à l'esprit de quelques faux rigoristes, r la morale en apparence relâchée de l'épisode, qu'on aura upé ces lignes qui pourtant, vu leur beauté, se seront uvées en s'attachant à d'autres parties des textes évangé-ques. En tout cas, si le trait de la femme adultère ne faisait s partie d'abord du quatrième Évangile, il est sûrement tradition évangélique. Luc le connaît, quoique dans un tre agencement[1]. Papias[2] semble avoir lu une histoire alogue dans l'Évangile selon les Hébreux. Le mot : « Que lui d'entre vous qui est sans péché... » est si parfaitement ns le ton d'esprit de Jésus, il répond si bien à d'autres uits des synoptiques, qu'on est tout à fait autorisé à le nsidérer comme étant authentique dans la même mesure e les mots des synoptiques. On comprend, en tout cas, aucoup mieux qu'un tel passage ait été retranché qu'a-uté[3].

Le caractère de cet épisode suffit pour en expliquer

[1] « Luc, VII, 37 et suiv. » Saint Luc parle d'un fait différent.
[2] « Dans Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, III, 39, » t. XX, col. 0.
[3] E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., Appendice, § 19, p. 500-501.

le retranchement dans un certain nombre de manuscrits. Le moine saint Nicon dit expressément que les Arméniens l'avaient supprimé, sous le prétexte « qu'il était nuisible à beaucoup d'auditeurs [1]. »

[1] Migne, *Patr. gr.*, t. I, col. 656-657.

ARTICLE III.

VÉRACITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN.

Les critiques rationalistes qui rejettent l'authenticité
e l'Évangile de saint Jean ont pour but d'en nier la
éracité. Pour montrer que l'auteur du quatrième Évan-
le n'a pas été témoin oculaire des faits qu'il raconte,
que par conséquent son témoignage est sans valeur,
s soutiennent qu'un pêcheur galiléen n'a pu écrire
mme a écrit l'Évangéliste; ni Jésus ni Jean n'ont eu
n'ont pu avoir la doctrine qui leur est attribuée. « Il
t difficile, dit Strauss, d'attribuer à l'Apôtre la con-
aissance de la spéculation alexandrine et plus particu-
èrement philonienne que possède l'Évangéliste. En l'an
2, il écrit l'Apocalypse qui ne rappelle ni l'Évangile ni
philosophie alexandrine. Qu'un vieillard chargé d'an-
ées ait eu ensuite la curiosité de s'enquérir d'idées si
rangères à son ancien horizon, et le don de les faire
ennes et de les reproduire avec l'originalité, l'en-
emble et le charme qui distinguent l'Évangile, cela n'a
as ombre de vraisemblance[1]. » L'auteur est donc un
if d'Alexandrie ou du moins familiarisé avec les idées
exandrines; il a un degré de culture plus élevé que
nt Paul lui-même; son grec est plus pur que celui

1. D. Strauss, *Nouvelle Vie de Jésus*, trad. Nefftzer et Dollfus,
I, p. 98.

des Évangiles synoptiques; ses conceptions comme so
langage diffèrent de celles de saint Matthieu, de sain
Marc et de saint Luc. Les théories qu'il développe su
la Trinité et sur le Verbe présupposent, par leur préci
sion et leur exposition, le travail de deux générations
de penseurs [1]. Cet enseignement n'est donc pas celui d
Jésus, pas plus que celui de saint Jean; le quatrièm
Évangile ne nous offre pas un vrai portrait du Sauveur
ce n'est pas une biographie, ce n'est pas une histoir
réelle, c'est une fiction de l'imagination chrétienne
« Pour l'Évangile de Jean, dit Strauss, en terminant
la conclusion de la critique moderne est de ne voir qu
de vaines apparences dans les notables additions dont
enrichit le fond de l'histoire évangélique : tout ce qu'il
d'historique serait puisé dans les anciens Évangiles
tout ce qu'il donne en plus serait fictif ou arbitrairemen
transformé. Ce jugement a toute chance de demeure
sans appel [2]. »

Ceux qui font ces objections supposent sans la moin
dre preuve que saint Jean n'avait reçu aucune cultur
intellectuelle. Enfant, il avait pu déjà recevoir quelqu
instruction, car sa famille paraît avoir joui d'une certain
aisance. Puis, quand il devint disciple de Jésus, il éta
encore jeune et par conséquent susceptible d'être forme
et il était assurément là à bonne école. Plus tard,
habita l'Asie Mineure, qui était un centre intellectue
important, où il put se perfectionner dans la langu

[1] Cf. W. Grimm, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopä
die*, sect. II, t. XXII, p. 35.

[2] D. Strauss, *Nouvelle vie de Jésus*, t. I, p. 182.

recque. Enfin, malgré tout ce qu'on peut dire, ce n'est
s sa doctrine qu'il expose, mais celle de son maître,
e sorte que, même sans tenir compte de l'inspiration
vine, on comprend qu'il ait écrit le quatrième Évan-
le, quoiqu'il eût été d'abord pêcheur de Galilée, parce
u'il fut le disciple de prédilection du divin Maître, qui
i révéla ses secrets et le prépara à devenir l'aigle des
vangélistes.

On insiste surtout sur la doctrine du Verbe et sur la
ristologie du quatrième Évangile pour en refuser la
mposition à saint Jean, mais c'est sans raison, car son
nseignement est au fond celui de saint Paul dans ses
pîtres [1]. La doctrine du *Logos* ne dérive nullement,
omme on l'a prétendu, des théories de Platon et de
hilon. « C'est aux écrits de l'Ancien Testament, dit
gr Freppel, qu'il faut demander les vrais antécédents
e cette grande page de métaphysique chrétienne [2], »
ui forme le prologue du quatrième Évangile. Beaucoup
e rationalistes le reconnaissent, et entre autres M.
euss, qui s'exprime ainsi :

[1] Voir en particulier I Cor., VIII, 6 ; Colos., I, 15-16 ; Heb., I, 2-3.
- « La doctrine de l'Épître aux Colossiens, dit M. Renan, a de
randes analogies avec celle du quatrième Évangile, Jésus étant
résenté dans ladite Épître comme l'image du Dieu invisible, le
remier-né de toute créature, par lequel tout a été créé, qui était
ant toute chose, et par lequel tout subsiste, dans lequel la pléni-
de de la Divinité habite corporellement. Col., I, 15 et suiv. ; II, 9
suiv. Je sais qu'on rejette l'authenticité de l'Épître aux Colos-
ens, mais pour des raisons tout à fait insuffisantes. » E. Renan,
ie de Jésus, 13e édit., p. 480.
[2] Mgr Freppel, *Origène*, 2 in-8°, Paris, 1868, t. I, p. 259 ; voir
259-262, et Id., *Saint Justin*, leçons XVII et XVIII.

L'auteur choisit, pour désigner cette nature [divine d Jésus de Nazareth], un terme déjà usité avant lui dans le écoles : en grec *Logos*, en hébreu *Mêmerâ* [la Parole]... I s'agit bien positivement de la parole considérée comme or gane de la création, d'après le premier chapitre de la Ge nèse... Cette parole fut considérée... comme une puissanc particulière intelligente, personnelle, comme une *hypostase*.. La poésie hébraïque avait préludé à cette conception méta physique, en attribuant à la parole de Dieu, organe de s volonté, des mouvements propres, pareils à ceux du servi teur qui accomplit les ordres de son maître[1]. Dans la litté rature palestinienne cependant et en tant qu'il s'agit de temps antérieurs au Christianisme, nous trouvons plus fré quemment une autre conception analogue, celle de la *Sa gesse*, considérée comme une hypostase divine, première émanation[2] du sein de la divinité et devenue l'ouvrière e l'organisatrice de la création ultérieure[3]. Les termes d *Logos* et de *Mêmerâ* ont fini par remplacer celui de la Sagesse le premier par l'influence du système philosophique du jui alexandrin Philon, contemporain de Jésus, le second pa l'usage que l'on faisait en Orient des traductions ou para phrases chaldaïques de l'Ancien Testament. Le *Logos* d Philon diffère cependant notablement de celui de notre Évan gile, entre autres en ce qu'il dénote proprement, non l *parole*, mais l'intelligence divine, qu'il est plutôt une abs

[1] « Par exemple, Ps. XXXIII (hébreu), 4, 6, 9 ; CXLVII, 15 ; CXIX 89, 105 ; Is., LV, 41, etc. »

[2] Cette expression, comme plusieurs autres dans ce passage, n'es pas exacte. Voir plus haut, p. 98.

[3] « Prov., VIII, 22 et suiv. ; Job, XXVIII ; Sir. (Eccli.), I, 1 et suiv. XXIV ; comp. Bar., III, 37 et suiv. ; Sap., VI-IX, surtout chap. VII, 22 et suiv. ; passage dont les formules ont passé en partie dans l'Épître aux Hébreux pour déterminer la nature du *Fils de Dieu*. »

:ction qu'une personne distincte, et surtout qu'il n'est mis ns aucun rapport ni avec l'idée messianique en général, avec celle de l'Incarnation en particulier. Or, ces derniers ments sont sans contredit les plus essentiels dans l'Évan- e[1].

Quant à la connaissance qu'a du grec l'auteur du qua- ème Évangile, elle s'explique sans peine par son long jour en Asie Mineure. A force de parler cette langue, avait fini par se la rendre familière. Il ne la possédait s cependant au point de faire oublier son origine rangère; saint Luc l'écrivait mieux que lui[2]; on re- nnaît toujours le Juif sous son vêtement d'emprunt: sa ntaxe est sémitique; il ne sait pas faire les périodes mme saint Paul, qui avait reçu dans sa patrie, à rse, une éducation hellénique; ses constructions sont les de l'hébreu[3], son style garde une couleur orien- e bien caractérisée; il n'a pas dépouillé complètement cet égard le vieil homme et l'indigène de la Palestine rce toujours sous l'écrivain hellénisant. La langue du rnier de nos Évangiles est donc bien telle qu'a dû crire saint Jean.

L'objection principale qu'on s'efforce de faire valoir tre la véracité de saint Jean repose sur la différence entielle qu'on prétend découvrir entre le portrait de

Ed. Reuss, *La théologie johannique*, 1879, p. 109-110.

S. Davidson, *Introduction to the Study of the New Testament*, dit., 1882, t. II, p. 432.

Les phrases de saint Jean sont simplement juxtaposées comme é reu, et ordinairement liées entre elles par les particules καί, et δέ.

Jésus-Christ tracé par les synoptiques et celui que nou en donne le quatrième Évangile. Bretschneider, Straus et les autres adversaires de saint Jean ont beaucou insisté là-dessus. M. Renan, résumant leur argumenta tion, écrit :

D'une part, cet Évangile nous présente un canevas de l vie de Jésus qui diffère considérablement de celui des sy noptiques. De l'autre, il met dans la bouche de Jésus de discours dont le ton, le style, les allures, les doctrines n'or rien de commun avec les *Logia* rapportés par les synop tiques. Sous ce second rapport, la différence est telle qu' faut faire son choix d'une manière tranchée. Si Jésus parla comme le veut Matthieu, il n'a pu parler comme le veu Jean. Entre les deux autorités, aucun critique n'a hésité n'hésitera... Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait dans les dis cours de Jean d'admirables éclairs, des traits qui viennen vraiment de Jésus. Mais le ton mystique de ces discours n répond en rien au caractère de l'éloquence de Jésus tell qu'on se la figure d'après les synoptiques. Un nouvel espr a soufflé, la gnose est déjà commencée; l'ère galiléenne d royaume de Dieu est finie; l'espérance de la prochaine venu du Messie s'éloigne; on entre dans les aridités de la mét physique, dans les ténèbres du dogme abstrait. L'esprit d Jésus n'est pas là, et si le fils de Zébédée avait vraimen tracé ces pages, il faudrait supposer qu'il avait bien oubl en les écrivant le lac de Génésareth et les charmants entr tiens qu'il avait entendus sur ses bords [1].

Pour répondre à ces objections, il faut remarquer e premier lieu que les différences qu'on prétend découvr

[1] E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. LIX-LX.

re le dernier Évangéliste et les trois premiers se-
ent-elles aussi graves qu'on le prétend, les rationa-
es n'auraient pas pour cela le droit de conclure que
nt Jean n'est pas l'auteur du quatrième Évangile,
nme l'a justement observé M. Reuss :

Est-il bien nécessaire, quand il s'agit d'auteurs différents,
conclure de la diversité des idées, des nuances même
s la conception d'une théorie, à une absolue priorité de
ne? Est-il donc impossible qu'à une même époque et sur-
t dans des milieux différents, il se produise des concep-
ns différentes aussi, les unes plus avancées, plus élevées,
s nouvelles que les autres? N'y a-t-il jamais eu des hom-
s qui ont devancé leurs contemporains, et après lesquels
théories ou des croyances plus arriérées ou du moins
s anciennes et plus populaires ont persisté et se sont
ore affirmées dans la littérature?... La théologie du qua-
me Évangile ne suffira donc pas à elle seule à déterminer
oque de sa composition[1].

Nous n'admettons pas qu'il y ait contradiction entre le
trième Évangile et les synoptiques : entre ceux-ci et
ui-là, il existe des divergences; il n'existe aucune
osition. Nous aurons à examiner bientôt les diver-
ces des Évangélistes, dont nous sommes loin de con-
er la réalité. Il nous suffira donc d'expliquer ici en
iques mots les nuances qui distinguent saint Jean des
es Évangélistes. La critique rationaliste exagère les
érences, et voit partout des antilogies afin d'établir
s facilement sa thèse, mais c'est aux dépens de la

[1] Ed. Reuss, *La théologie johannique*, p. 80-81.

vérité. Le portrait du Sauveur tracé par ses quatre his
toriens est le même dans le fond, seulement le dernie
d'entre eux complète l'œuvre de ses devanciers. Ceux-c
avaient peint surtout le côté extérieur, national et popu
laire de Jésus, d'après l'impression qu'il produisait su
la foule; le disciple bien-aimé, au contraire, doué d'u
esprit plus pénétrant et plus porté à la contemplation
formé d'ailleurs par le Sauveur lui-même, s'est attach
de préférence à nous montrer l'âme de son maître dan
ce qu'elle avait de plus intime; de là la hauteur de se
vues et l'élévation de son enseignement. Qui ne sait qu
le même professeur produit sur les élèves rassemblé
autour de lui des résultats fort différents? Chacu
prend de ses leçons ce qu'il est capable d'en recueilli
Quoique l'enseignement soit unique, la récolte est trè
diverse, parce que les facultés des auditeurs sont di
verses aussi. Certains aperçus glissent sur certaine
âmes sans y laisser aucune trace, tandis qu'ils produ
sent une impression profonde sur d'autres esprits autre
ment doués ou constitués. Il n'est pas un seul professeu
qui n'ait fait souvent cette expérience et qui n'ait ren
contré des intelligences réfractaires à des parties de so
enseignement que d'autres saisissaient avec autant d'a
vidité que de profit. C'est ainsi que saint Jean s'est ass
milé, pour ainsi dire, dans la doctrine du divin Maître
ce qu'elle avait de plus métaphysique et de plus tran
cendant[1], tandis que les autres Évangélistes nous o

[1] Les Pères avaient fort bien remarqué que c'était parce que l
trois synoptiques n'avaient pas écrit « l'Évangile spirituel » q
saint Jean composa le sien. Τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα ὅτι

servé ce qui était à la portée de tous et ce qui frap-
le plus le commun des hommes, comme par exem-
, les paraboles[1], qui sont absentes de saint Jean et
occupent une si belle place dans les trois synopti-
s. Il ne faut pas d'ailleurs oublier que l'une des fins
dernier des Évangélistes ayant été de compléter ceux
avaient écrit avant lui, il n'avait pas à répéter ce
ils avaient déjà raconté. Enfin, il est impossible, mal-
les différences, de ne pas reconnaître dans les dis-
rs de Jésus rapportés par saint Jean et dans lesquels
signale surtout ce qu'on appelle son antagonisme avec
synoptiques, il est impossible de ne pas reconnaître
même esprit, le même fonds d'enseignement et de
trine[2]. Nous n'avons donc aucun motif de suspecter
véracité du dernier de nos Évangiles. La tradition
is apprend qu'il a été écrit par un témoin oculaire,
t le témoignage est véritable, ainsi que l'affirme le
nier chapitre; nous devons l'accepter comme tel.

τικὰ, ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων,
ματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον. Clément d'Alexan-
, *Hypotypos.*, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 552.
Cf. Matthieu, XIII, 13.
Cf. Matth., XI, 21 et suiv.; XVIII, 20; XXVIII, 20; Luc, XXIV,
etc. Voir W. Grimm, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Ency-*
ädie, sect. II, t. XXII, p. 49-50.

SECTION II.

LES DIVERGENCES DES ÉVANGILES.

CHAPITRE PREMIER.

PLICATION GÉNÉRALE DES DIVERGENCES DES ÉVANGILES.

---

près avoir examiné successivement chacun des qua-
Évangiles et établi leur authenticité, leur intégrité et
véracité, il nous faut discuter certaines difficultés
sont communes à tous ou qui résultent de la com-
aison des uns avec les autres. Celle qui se présente
d'abord, la plus connue et la plus frappante, pro-
t des divergences que l'on remarque entre les quatre
ts de la vie de Notre-Seigneur.
ès les premiers siècles de l'ère chrétienne, on a
ervé les discordances apparentes qui existent entre
uatre Évangiles et l'on a cherché à les harmoniser.
'est pas hors de propos de le rappeler ici. Les
nalistes ont l'air d'entrer dans le champ des Écri-
s comme dans un champ en friche, que personne
'est occupé de cultiver ou, comme ils diraient vo-
iers, d'épierrer avant eux. Strauss, en particulier,

se pose comme un nouveau Christophe Colomb q
découvre dans les Évangiles des choses que personn
avant lui n'avait soupçonnées, des divergences qu'a
cun commentateur n'avait remarquées et qui suffise
pour démontrer que ces écrits sacrés ne méritent a
cune créance. En réalité, elles ont été de tout tem
signalées et le critique allemand a pu les copier da
les théologiens et les exégètes catholiques, comm
Voltaire avait copié une partie de ses objections dans l
œuvres de dom Calmet, en ayant soin seulement de n
tenir aucun compte des réponses du savant bénédict
de Senones[1]. Dès le second siècle, Tatien avait compo
une Harmonie des quatre Évangiles[2]; Ammonius d'A
lexandrie, en avait composé une autre, au rapport d'E
sèbe[3]. Tout le monde connaît l'ouvrage célèbre de sai
Augustin, *De l'accord des Évangélistes*[4]. Depuis, a
moyen âge et dans les temps modernes, on a contin
cette œuvre de concordance, afin d'éclaircir de plus
plus le texte sacré.

Strauss n'a eu qu'à ouvrir les livres où l'on a ai
concilié et expliqué les passages divergents pour en ti
la plupart de ses objections. Il semble l'avoir fait, c
plus d'une fois il paraît s'être contenté de traduire qu
ques-uns de ces écrits, qui sont les plus connus, comm
les *Dilucidatæ quæstiones in historiam et concordi*

[1] Voir ce que nous avons dit au t. II, p. 259-260.

[2] Voir plus haut, p. 318.

[3] Eusèbe, *Epist. ad Carpianum*, t. XXII, col. 1276. Voir Th. Za
Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons, t. I, 1881, p. 31-

[4] S. Augustin, *De consensu Evangelistarum*, t. XXXIV, col. 10
1230.

ngelicam de Wouters[1], et la *Scriptura propugnata* Veith[2]. Un Jésuite, le Père Godfroy, qui a eu la ence de comparer page par page la concorde des ngiles avec les gros volumes de la *Vie de Jésus* du esseur allemand, est arrivé aux résultats suivants :

n comptant une à une les difficultés exégétiques recueil- par le docteur Strauss dans les quatre volumes de la *de Jésus*, nous en avons trouvé plus de quatre cents, -être près de quatre cent cinquante, y compris celles nes qui ne présentent que la plus douteuse apparence de ur. En comptant aussi les points difficiles éclaircis par les seuls auteurs dont nous nous servons, nous en trou- cinq cent quatre dans Wouters et cent quinze dans h, sans parler des trente-sept questions de critique gé- le dans lesquelles ce dernier auteur met à néant, un i-siècle à l'avance, les hypothèses de l'exégèse ratio- ste. Or, en comparant avec détail les difficultés de uss... avec les difficultés que résolvait la critique an- ne, nous affirmons... que nous n'avons pas trouvé une e différence un peu remarquable[3].

Non seulement il n'y a pas de différence, mais, me nous l'avons dit, l'auteur de la *Vie de Jésus* pa- plus d'une fois n'être qu'un simple traducteur. En ci la preuve :

Sur Wouters, voir ce qui a été dit t. I, p. 41-42.
Laurent Veith, de la Compagnie de Jésus, né à Augsbourg en , mort dans cette ville en 1796.
Godfroy, *De l'exégèse rationaliste*, dans les *Études religieuses*, . . I, p. 154. Le P. Godfroy cite, p. 154-155, un grand nom- de passages comparés.

WOUTERS.	STRAUSS.
De Baptismo S. Joannis Baptistæ... Quo sensu dicatur. Matth., III, 6 et Marc., I, 5, quod plurimi Judæorum venerint ad Joannem confitentes peccata sua [1] ?	Comment Jésus-Christ, la ju tice même, a-t-il pu venir à Je pour un baptême d'initiation en confessant ses péchés [2] ?
Quomodo aperti fuerint cœli ? Utrum fuerit vera columba quæ descendit super Christum [3] ?	Comment concevoir que l cieux aient pu s'ouvrir ? que l'E prit-Saint, la force divine q remplit tout, puisse, comme être fini, se mouvoir d'un lieu un autre et même se métamo phoser en colombe [4] ?
An Christi in monte transfiguratio fuerit tantum illusio optica a reflexis radiis solaribus aut lunaribus proveniens [5], etc. ?	Il est possible que la transfig ration soit une vision d'optiq produite par les rayons du sol ou de la lune [6], etc.

Les difficultés de tout genre que présentent les quat Évangiles et en particulier leurs divergences ont do été connues de tout temps et elles n'ont pas empêché l plus grands esprits, les Augustin, les Chrysostome, l Thomas d'Aquin, les Bossuet, les Leibnitz, les Newto de croire aux récits évangéliques. Pourquoi ces homm

[1] Wouters, *In hist. et concord. evangel.*, c. VII, q. 1, dans Migu *Cursus completus Scripturæ Sacræ*, t. XXIII, col. 835-836.

[2] D. Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, 1re édit., t. I, p. 399.

[3] Wouters, *loc. cit.*, c. VIII, q. 5 et 6, col. 847, 849.

[4] D. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 406.

[5] L. Veith, *Scriptura propugnata*, 5 in-12, édit. de Malines, 182 t. IV, p. 172-173.

[6] D. Strauss, *Vie de Jésus*, t. III, p. 266 et suiv.

ènie ont-ils admis, non seulement la véracité, mais
e l'inspiration de ces livres sacrés, tandis que les
alistes nient jusqu'à leur valeur historique? C'est
es derniers sont prédisposés à tout interpréter en
au lieu que les premiers savaient fort bien que,
ue les livres du Nouveau Testament aient une ori-
divine, ils ont été écrits en une langue humaine, et
es instruments humains. Or, tout langage créé est
rfait, et deux hommes, témoins ou même acteurs
même fait, le voient toujours, pour ainsi dire, sous
ngle différent et le rapportent, par conséquent,
e manière différente, sans qu'il y ait nécessairement
ontradiction réelle.

rencontre des divergences, non seulement dans
uteurs divers, mais jusque dans le même auteur
tant les mêmes faits. Citons-en un exemple. Un roi
Inde, Açoka, qui régna vers 275 avant J.-C. et se
ertit au bouddhisme dont il fut un ardent propaga-
a laissé de nombreuses inscriptions dans lesquelles
conte, entre autres choses, comment et à quelle
ue il embrassa le bouddhisme. Voici ce qu'il dit
l'une d'elles : « Dans la neuvième année après
sacre, le roi Piyadasi, aimé des dieux, fit la con-
e des immenses territoires du Kalinga (Orissa). Des
ines de millions de créatures furent alors enle-
, cent mille tombèrent sous les coups; il y eut bien
res morts encore. C'est alors, après la conquête du
ga, que le roi aimé des dieux se tourna avec ar-
ers la religion, qu'il conçut le zèle de la religion
pliqua à la répandre, si grand fut le remords qu'il

éprouva des violences commises dans la conquête d Kalinga[1]. »

Açoka rapporte ici sa conversion à la neuvième anné de son règne. Or, ailleurs, il la date de la onzième « Autrefois, dit-il, les rois sortaient pour leur plaisir c'était la chasse et d'autres amusements de ce genr Moi, le roi Piyadasi, aimé des dieux, dans la onzièm année après mon sacre, je me suis mis en route pou l'illumination parfaite. C'est dès lors dans une pensé religieuse qu'ont été dirigées mes sorties : la visite l'aumône aux brahmanes, etc.[2]. » Se mettre en rout pour l'illumination parfaite, la *sambodhi,* c'est, dans l langue bouddhique, entrer dans les voies de la pe fection.

La contradiction paraît flagrante entre les deux affi mations du roi hindou : comment s'est-il converti à onzième année de son règne, s'il s'était déjà converti la neuvième? Une autre inscription nous l'explique « Voici ce que dit le roi aimé des dieux : « J'ai, pe dant plus de deux ans et demi, été *oupâsaka* (c'est-à dire, j'ai fait profession de bouddhisme; *oupâsaka* e le nom des fidèles laïques), mais sans déployer gra zèle. Voici plus d'un an que je me suis rendu dans l'a semblée du clergé[3]. » Le roi hindou distingue do deux dates dans sa vie religieuse et cette troisième in scription résout l'antinomie qui existe dans les passag

[1] E. Senart, *Un roi de l'Inde,* dans la *Revue des deux monde* 1er mars 1889, p. 79.

[2] E. Senart, dans la *Revue des deux mondes,* 1er mars 1889, p. 8

[3] E. Senart, dans la *Revue des deux mondes,* 1er mars 1889, p. 8

écédents. En l'an 9 de son règne, il avait fait profes-
n de bouddhisme, mais ce n'est que deux ans plus
d, en sa onzième année, qu'il fit une sorte de profes-
n solennelle de cette religion dans une assemblée du
rgé bouddhiste et qu'il devint le propagateur zélé et
lent des idées nouvelles. Si l'inscription qui nous
prend ces derniers détails n'avait pas été écrite ou si
e n'avait pas été retrouvée, la contradiction entre les
ux précédents récits aurait paru inconciliable et pour-
t, comme on le voit, elle n'est pas réelle. Les
ergences entre les Évangiles s'expliqueraient aussi
ément, si nous avions sur tous les points les rensei-
ements et les détails nécessaires.

On ne reproche pas seulement aux Évangélistes des
ntradictions de détail, mais aussi des répétitions ou
nission de choses qui ont été racontées par d'au-
s. Voici un nouvel exemple qui nous montrera que
répétitions ou les omissions ne sont pas plus con-
antes que les divergences proprement dites contre la
acité et l'exactitude d'un récit. Deux voyageurs qui
visité ensemble la Mésopotamie aux mois de décem-
1888 et de janvier 1889 ont raconté chacun, dans
lettres qu'ils ont adressées à leurs amis de France,
navigation sur le Tigre. « Arrivés à Djéziréh nous
ns eu de si horribles pluies, écrit l'un d'eux, que
avons désespéré d'atteindre Mossoul par voie de
e à travers un pays de glaise. Aussi nous avons
mandé un *kellek* qui a été prestement fait et nous
ndons le Tigre à une assez bonne allure. Il y a une
à peine, nous venons d'échapper au seul danger

sérieux que nous ayons couru depuis le commencement du voyage : notre *kellek* a été emporté dans des récifs où heureusement une pointe de rochers l'a arrêté; nos hommes ont pu le dégager en se mettant à l'eau et le remettre dans le bon chenal; nous avons eu à peine quelques outres crevées; si nous n'avions pas été arrêtés au sommet du rapide, nous aurions bien pu passer un désagréable quart d'heure [1]. »

Voici maintenant ce qu'écrit le second voyageur : « De Djéziréh à Bagdad, notre trajet s'est effectué en *kellek*, c'est-à-dire en radeau d'outres gonflées. Cette manière de voyager ne manque pas d'agrément; elle ne fatigue guère le corps, mais elle offre aussi des émotions. Deux fois nous nous échouâmes au beau milieu du fleuve, après avoir déchiré bon nombre de nos outres. La seconde fois, nous dûmes, nous et nos hommes, nous mettre tous à l'eau pour renflouer notre embarcation [2]. »

On le voit; la divergence est sensible et cependant il n'y a pas en réalité de contradiction. Les deux voyageurs, à leur retour en Europe, nous ont tout expliqué de la manière la plus simple. La première lettre a été écrite avant le second accident, mais les deux accidents sont véritablement arrivés : des faits fort ressemblants peuvent donc se produire et se produisent assez souvent

[1] Lettre de M. P. Müller-Simonis à M. Marnas, datée : « En kellek, sur le Tigre, entre Djéziréh-Ibn-Omar et Mossoul, 29 décembre 1888. »

[2] Lettre de M. H. Hyvernat à M. J. Driscoll, datée de Bassora le 31 janvier 1889.

ns la vie réelle; c'est donc entièrement à tort qu'on proche aux auteurs évangéliques d'avoir raconté plu-urs fois un fait unique comme des événements dis-cts, sous prétexte que ce fait n'a dû se produire 'une fois.

Nous pouvons ajouter aussi que d'autres lettres des êmes voyageurs racontent la même navigation sur le gre et passent complètement sous silence les périls 'ils avaient courus : l'omission d'un événement dans Évangile n'implique donc point l'ignorance de cet énement ou la négation de sa réalité [1].

Ces deux relations nous font voir, par un exemple, pris tre mille qu'il serait facile de citer, comment se produi-nt les divergences, et nous pouvons en tirer plusieurs gles utiles. Les récits les plus circonstanciés et les plus nutieux faits par des témoins oculaires, dignes de foi, ivent être pris à la lettre, mais ils ne sont pas en con-adiction avec des récits plus généraux et moins pré-, dans lesquels il ne faut pas trop presser le sens des ots. Dans le langage historique, comme dans les deux tres précédentes, « quelques » et « un bon nombre » uvent avoir parfois la même signification, car un his-ien ne calcule point et ne pèse point ses expressions mme le mathématicien qui formule des théorèmes de métrie. Sa matière même est rebelle aux procédés s sciences exactes. Les événements qu'il raconte sont s faits connus par le témoignage des sens et ces faits

[1] Lettre de M. Müller-Simonis à M. Captier, datée à bord du *fah*, sur le Tigre, 28 janvier 1889, et lettre de M. Hyvernat à ar, datée de l'*Arabia*, mer des Indes, 10 février 1889.

ne se comptent point par chiffres et ne se mesurent poin
par mètres, ils sont du domaine de la certitude moral
et non métaphysique, de sorte que chacun ne peut le
décrire et les apprécier qu'en se plaçant à un point d
vue particulier qui amène, par la force des choses, l
variété dans l'exposition.

Or le caractère de l'histoire n'est pas changé dans l'É
criture. Il est très important de ne pas se faire une idé
fausse de l'inspiration des écrivains sacrés, si l'on veu
comprendre nos Évangiles. L'inspiration ne change pa
la nature. Dieu pousse les auteurs inspirés à écrire c
qu'il a l'intention de faire connaître aux hommes et le
empêche de tomber dans l'erreur; mais il ne leur dict
pas les mots dont ils doivent se servir; d'après le plu
grand nombre des théologiens, l'inspiration n'est pa
verbale[1]; l'écrivain inspiré conserve l'usage de ses facul
tés, il écrit à sa manière, avec plus ou moins de correc
tion et selon sa capacité; son style reflète son propr
caractère et ses propres talents; il imprime, en un mot
à ses écrits, la marque de sa personnalité comme tou
autre écrivain. Il fait donc usage de son intelligence
il se sert aussi de sa mémoire, quand il raconte de
événements dont il a été témoin ou qu'il a appris pa
d'autres. Dieu ne les lui manifeste point d'ordinaire pa
une révélation proprement dite; il se borne à veiller à c
que l'écrivain ne s'égare jamais et ne se trompe poin
dans ses récits. Il y a de la sorte dans l'Ancien et dans l
Nouveau Testament un élément divin qui ne se trouv

[1] Voir *Manuel biblique*, 7e édit., t. I, n° 15, p. 52.

ns aucun autre livre du monde; mais il y a aussi né-
ssairement un élément humain, puisque la Providence
sert, pour parler aux hommes, d'instruments humains
i jouissent de leurs facultés humaines et parlent une
ngue humaine. L'inspiration laisse par conséquent aux
teurs des Évangiles leur cachet personnel, leurs ap-
udes particulières, leurs facultés distinctives, et c'est
, si l'on y joint le but propre que s'est proposé chacun
eux, l'explication des divergences que nous remar-
ons dans leurs œuvres et qui doivent nécessairement
y trouver. Ces différences sont inévitables, nous le ré-
tons, chez les écrivains de tous les pays; elles le sont
us encore chez les écrivains orientaux qui, par tempé-
ment, sont peu portés à écrire avec ordre et méthode,
qui s'astreignent moins qu'un écrivain de l'Occident
cette sorte d'exactitude mathématique, réclamée des
angélistes par certains critiques de nos jours. Or
oique saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint
an aient toujours été véridiques dans les biographies
'ils nous ont laissées du divin Maître, ils sont néan-
oins restés orientaux et ont écrit conformément au
nie de leur nation; ils racontent les faits et reprodui-
nt les discours, sans attacher plus d'importance qu'il
faut à la forme sensible qu'ils donnent à leur pensée.
n'ont pas poussé, comme on le fait aujourd'hui, la
occupation des détails jusqu'à la minutie et ils ont
u être suffisamment exacts, en racontant le fond des
oses, sans s'astreindre à reproduire toujours les ter-
. Ainsi ils sont tous exacts, quant à la substance, en
ortant l'inscription de la croix, mais un seul, saint

Jean, nous l'a conservée rigoureusement telle qu'elle était :

Celui-ci est Jésus, le roi des Juifs, dit saint Matthieu
Le roi des Juifs, dit saint Marc.
Celui-ci est le roi des Juifs, dit saint Luc.
Jésus le Nazaréen, le roi des Juifs, dit saint Jean[1]

Les Évangélistes n'ont donc pas songé à écrire une biographie composée, pour ainsi dire, selon la formule moderne. Ce n'est pas une des moindres bizarreries du rationalisme de prendre pour règle des jugements qu'il prononce contre les Évangiles, l'idée qu'il se fait d'une histoire du Sauveur. Les historiens de Jésus-Christ, d'après lui, auraient dû concevoir leur sujet et former leur plan selon les exigences de la critique actuelle. Dès lors qu'ils s'écartent de ce plan, ils ne méritent aucune confiance, et contredisent la réalité, comme ils se contredisent entre eux. De ce qu'ils n'ont pas fixé chronologiquement les temps et les dates, comme on le ferait aujourd'hui en Allemagne ou en France, et se sont contentés d'indiquer d'une manière vague à quelle époque se sont passés les faits qu'ils rapportent, on en conclut qu'ils n'étaient pas renseignés sur les faits eux-mêmes. A ce compte, l'histoire des fondations des monastères du Carmel, écrite par la fondatrice elle-même, sainte Thérèse, serait indigne de foi, parce qu'elle ne marque pas l'année de la fondation[2].

Cette manière de juger nos Livres Saints est d'autant

[1] Matth., XXVII, 37; Marc, XV, 26; Luc, XXIII, 38; Joa., XIX, 19
[2] Voir dans les Œuvres de sainte Thérèse, l'histoire de ses fon-

us injuste qu'il est certain que les Évangélistes se nt moins proposé d'écrire une histoire de Notre-Seineur que de faire connaître sa doctrine. Son enseignement est bien plus important à leurs yeux que tout le ste. Les faits ne sont là que pour servir de cadre aux çons ou pour montrer qu'il est le vrai Messie, le fils de eu. On ne doit jamais oublier ces choses, lorsqu'on t la critique des Évangiles.

On ne doit pas oublier non plus que si les Évangétes ont eu un but commun, celui de nous conserver nseignement de leur maître, ils ont eu aussi chacun but particulier. Saint Matthieu a écrit pour les Juifs a voulu leur montrer en Jésus le Messie annoncé par prophètes; saint Marc et saint Luc ont écrit pour les ntils et n'ont pas dû, par conséquent, attacher la ême importance aux prédictions de l'Ancien Testant. Saint Jean s'est proposé de compléter ses devanrs et nous a raconté certains faits, conservé certaines ons dont les hérésies naissantes faisaient sentir l'imrtance. Cette diversité de points de vue a eu pour ultat une manière différente d'exposer les choses, sque personne ne peut tout dire et que, dans le ix qu'on est obligé de faire, au milieu des circonsces et des détails des événements, on doit préférer x qui sont propres à la fin qu'on veut atteindre. De ne autre source abondante de divergences.

Enfin le but des Évangélistes aurait-il été identique,

ons. Elle indique assez souvent le jour de la fondation, pour puisse en célébrer l'anniversaire, mais elle passe régulièrement l'année sous silence.

les divergences dans leurs récits n'en auraient pas moins été inévitables, parce que quatre hommes, considérant le même objet ou le même fait, le voient et l'exposent d'une manière différente, selon leurs facultés et les impressions qu'ils en éprouvent. Le même personnage peint par plusieurs artistes de talent, n'est pas absolument le même dans ses portraits multiples. En histoire, le même phénomène se produit : les témoins oculaires d'un événement le rapportent toujours avec des divergences; il n'y a jamais un accord absolu entre les auteurs qui racontent l'histoire d'un homme ou d'une époque.

On ne conclut pas de là que ces historiens sont indignes de foi, on ne nie point qu'une bataille n'ait été livrée, une ville prise, parce que Tite-Live, Polybe et Tacite racontent la bataille ou le siège avec des circonstances différentes. Pourquoi donc avoir deux poids et deux mesures? On n'a pas le droit, en se plaçant sur le terrain du rationalisme, de demander plus aux écrivains sacrés qu'aux écrivains profanes.

Les divergences entre les récits des Évangélistes étaient donc inévitables; elles n'ont pas lieu de nous surprendre; alors même qu'il existerait des contradictions réelles entre les quatre Évangiles, les incrédules ne sauraient légitimement nier leur autorité; ils pourraient uniquement prétendre que les historiens du Sauveur se seraient trompés sur quelques points de détail. Nous allons montrer maintenant qu'il leur est impossible d'établir cette dernière assertion et de prouver que les Évangélistes sont tombés dans l'erreur.

CHAPITRE II.

EXAMEN DES DIVERGENCES DES ÉVANGILES.

ARTICLE Ier.

EXPLICATION DE QUELQUES DIVERGENCES PARTICULIÈRES.

Nous ne pouvons songer à discuter en détail toutes divergences des Évangiles, il faudrait pour cela un vrage à part; mais comme Strauss a réuni dans l'induction de sa *Vie de Jésus* les exemples qui lui ont ru les plus frappants, nous allons les rapporter dans propres termes et nous les examinerons ensuite :

Ce n'est pas seulement avec les lois qui règlent les événents, c'est encore avec elle-même et avec d'autres relations une relation doit être d'accord pour avoir une valeur hisique. Le désaccord est plus grand quand il va jusqu'à la tradiction et qu'une relation dit ce qu'une autre nie. Par mple, un récit dit expressément que Jésus ne prêcha en ilée qu'après l'arrestation de Jean-Baptiste, et un autre i, après que Jésus a longtemps prêché tant en Galilée en Judée, remarque que Jean-Baptiste n'avait pas encore té en prison. Si, au contraire, la seconde relation ne seulement quelque chose de différent de ce que donne

la première, le désaccord porte ou sur des points accessoires le temps : purification au temple; le lieu : ancienne rés dence des parents de Jésus; le nombre : hommes de Gadara anges au tombeau; le nom : Matthieu et Lévi; ou il port sur le fond même des événements. Dans ce dernier cas, tan tôt le caractère et les rapports sont représentés dans un réci tout autrement que dans l'autre. Exemple : d'après un nar rateur, Jean-Baptiste reconnaît Jésus comme le Messie des tiné à souffrir; suivant l'autre, il est surpris de son éta souffrant. Tantôt un événement est raconté de deux ou plu sieurs manières, et cependant une seule peut être la véri table. Exemple : d'après un récit, c'est sur les bords du la de Galilée que Jésus a fait quitter les filets à ses premier disciples pour le suivre; d'après un autre récit, il les a ga gnés à sa doctrine en Judée et lorsqu'il se rendait en Galilée C'est encore une objection contre la réalité historique d'u récit, quand des événements ou des discours racontés comm ayant eu lieu deux fois, sont tellement semblables qu'on n peut admettre que l'événement soit arrivé ou que le discour ait été prononcé plus d'une fois. On se demande jusqu'à que point il faut compter, parmi les contradictions des relations les cas où l'une se tait sur ce que l'autre raconte. En soi, e sans autres explications, un tel argument, pris du silence n'a aucune valeur; mais il en a beaucoup quand on peu prouver que le second narrateur aurait parlé de la chose s' l'avait sue, et l'aurait sue, si elle était arrivée [1].

Reprenons une à une toutes ces allégations et exami nons tous ces exemples. Dans le passage qu'on vient d lire, Strauss pose d'abord des principes généraux. Ce

[1] D. Strauss, *Vie de Jésus*, Introd., § XVI, 3e édit., 1864, t. p. 111-112.

ncipes sont vrais, si l'on veut; mais plusieurs points
besoin d'être expliqués, afin de dissiper toute équi-
ne et de prévenir les fausses applications. Ainsi, il
exact que les relations rapportant un même fait doi-
t concorder ensemble dans le fond « pour avoir une
eur historique; » toutefois si le désaccord existe, il
suit pas de là, comme nous l'avons déjà remarqué,
aucune de ces relations n'ait de valeur, car l'une
tre elles peut être véridique. Bien plus l'inexacti-
e d'un document sur un détail n'autorise pas à con-
e que ce document ne mérite aucune créance, parce
n historien peut s'être trompé sur un fait et avoir
bien renseigné sur d'autres. Si les Évangélistes se
redisaient réellement, on pourrait en conclure qu'ils
ont pas inspirés, mais non qu'ils sont indignes de
Les incrédules, rejetant l'inspiration, devraient
, en bonne critique, admettre l'autorité des Évan-
, malgré les contradictions qu'ils prétendent y dé-
rir. C'est la règle suivie pour tous les auteurs pro-
s.

ontrons maintenant qu'il n'existe pas de contradic-
réelle entre les Évangélistes. D'après Strauss, un
fait commencer le ministère public de Jésus après
estation de Jean, l'autre, avant cette arrestation.
n[1] dit qu'au moment de l'entrée de Jésus dans la
ublique, *Jean* [Baptiste] *n'avait pas encore été jeté*
rison; or, Matthieu[2] ne fait revenir Jésus en Gali-

1. Joan., III, 24.
2. Matth., IV, 12.

lée qu'après l'arrestation de Jean-Baptiste[1]. » Où est la contradiction? Saint Matthieu ne dit pas que Jésus ne commença à prêcher qu'après l'emprisonnement du précurseur. Paulus lui-même a remarqué que saint Matthieu raconte ici le retour en Galilée qui suivit, non le baptême de Jésus par saint Jean, mais la première fête de Pâques[2].

Les contradictions que l'incrédule allemand prétend relever sur le temps de la purification, le lieu de résidence de Marie et de Joseph, le double nom de Matthieu et de Lévi, le nombre des hommes de Gadara et des anges au tombeau, sont imaginaires. Sans entrer dans des détails inutiles, remarquons seulement, en ce qui concerne la purification de la Sainte Vierge, que Strauss avoue que saint Luc seul[3] donne « une détermination chronologique précise[4]. » Puisque saint Matthieu ne marque aucune indication de temps, comment peut-il contredire saint Luc?

Quant au lieu de résidence de la sainte famille, il faut vouloir à tout prix découvrir des contradictions dans le récit sacré pour en trouver sur ce point. Saint Luc nous explique tout au long pourquoi Joseph et Marie s'étaient rendus à Bethléem, saint Matthieu nous dit, comme saint Luc, que Jésus est né à Bethléem et il nous apprend de plus qu'au retour d'Égypte la sainte famille va à Nazareth, où saint Luc nous l'avait montrée établie au

[1] D. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 459. Cf. plus haut, p. 357.
[2] Paulus, *Leben Jesu*, t. I, part. I, p. 214 et suiv.
[3] Luc, II, 22; cf. Lev., XII, 2-4.
[4] D. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 277.

noment de l'Annonciation et l'historien critique de Jésus oit dans cet accord parfait une contradiction !

Strauss trouve aussi une contradiction dans ce fait ue saint Matthieu est nommé Lévi par deux Évangéstes[1], dans l'histoire de sa vocation. Il devrait donc oir également une contradiction dans le double nom de imon Pierre. Il est obligé d'en convenir : « On est assez énéralement d'accord que les trois synoptiques ne raontent qu'un seul et même événement » et « cette différence des noms est plus que balancée par les autres essemblances ; » mais il n'en conclut pas moins : [Marc et Luc] ne regardent pas Matthieu comme le même que Lévi que Jésus enleva à son bureau de éage. » Pourquoi? Parce qu'ils « ne disent pas... que évi eut été le nom antérieur ou le nom propre de Matieu[2]. » Quelle logique!

La divergence paraît plus réelle dans l'histoire des déoniaques de Gadara[3]. « Marc et Luc n'en nomment u'un seul,... Matthieu en nomme deux[4]. » Cela est vrai, ais il n'en résulte point que saint Matthieu se trompe. a règle qu'il faut suivre pour expliquer les récits diverents, c'est que le plus circonstancié et le plus précis oit être pris à la lettre[5], tandis que les autres récits doivent être entendus d'une manière générale. Dans le cas résent, deux démoniaques sortirent des tombeaux, qui,

[1] Matth., IX, 9 ; Marc, II, 14 ; Luc, V, 27. Voir plus haut, p. 273.
[2] D. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 538, 539.
[3] Matth., VIII, 28 ; Marc, V, 2 ; Luc, VIII, 27.
[4] D. Strauss, *Vie de Jésus*, t. II, p. 30.
[5] Voir plus haut, p. 351.

dans ces pays servent souvent d'habitation à des familles entières; saint Matthieu les mentionne tous les deux; saint Marc et saint Luc sont moins précis et ne parlent que de celui dont la guérison est la plus importante.

Les mêmes observations s'appliquent à beaucoup d'autres exemples analogues, et en particulier à l'objection faite par l'auteur allemand de la *Vie de Jésus* au sujet du nombre des anges présents au tombeau du Seigneur. « D'après Luc[1], dit Strauss, [les saintes femmes] aperçoivent debout auprès d'elles deux hommes avec des vêtements rayonnants, qui leur annoncent sa résurrection. Selon Marc[2],... elles n'aperçoivent qu'un jeune homme en habit blanc, non pas debout, mais assis à la droite qui leur apprend la même nouvelle[3]. » Saint Marc ne parle que de l'ange principal. Un vêtement rayonnant peut être blanc. Les anges assis se lèvent, quand les saintes femmes arrivent[4].

Autre prétendue contradiction. « D'après un narrateur, Jean-Baptiste, nous dit encore Strauss, reconnaît Jésus comme le Messie destiné à souffrir; suivant l'autre, il est surpris de son état souffrant[5]. » Mais nous aussi, nous reconnaissons Jésus comme le Messie et nous sommes cependant surpris qu'il ait voulu souffrir comme il a souffert.

L'historien critique de Jésus voit également une con-

[1] Luc, XXIV, 4.
[2] Marc, XVI, 5.
[3] D. Strauss, *Vie de Jésus*, t. II, p. 576.
[4] Δύο ἄνδρες ἐπέστησαν αὐταῖς, dit S. Luc, XXIV, 4.
[5] Voir plus haut, p. 358.

adiction dans l'histoire de la vocation des Apôtres. D'après un récit, c'est sur les bords du lac de Galilée e Jésus a fait quitter les filets à ses premiers disciples ur le suivre ; d'après un autre récit, il les a gagnés à doctrine en Judée et lorsqu'il se rendait en Galilée[1]. » n et l'autre sont vrais. Le Sauveur les avait appelés jà en Judée, et il leur fit quitter plus tard leurs filets Galilée pour demeurer avec lui et le suivre dans ses urses apostoliques. Aujourd'hui, parmi nous, on appelle d'abord les jeunes gens au service militaire, on les oclame soldats au conseil de revision et on ne les incorpore effectivement que quelques mois plus tard.

Strauss déclare enfin suspects les événements semblables qui se sont produits deux fois, les discours qui t été répétés en diverses circonstances, les faits qui nt omis par une partie des évangélistes et ne sont mentionnés que dans un seul. Il n'y a pourtant rien d'extraordinaire que le même homme produise plusieurs es semblables : un sculpteur peut traiter deux fois le me sujet, un peintre peindre deux fois le même tableau, un professeur répéter la même leçon à deux sses d'élèves différents, un prédicateur prêcher le me discours à deux auditoires distincts, un thaumage guérir successivement des personnes atteintes de même maladie : cela est évident. Quant au silence, auss a raison de dire que « un tel argument n'a aucune valeur » par lui-même. Il ajoute que « il en a beaucoup, quand on peut prouver que le second narrateur n'a parlé de la chose, s'il l'avait sue, et l'aurait sue,

[1] Voir plus haut, p. 358.

si elle était arrivée[1]; » mais il ne prouve pas que cette règle trouve son application dans les récits des Évangélistes.

On voit, par tous les exemples que nous venons d'examiner, que les divergences des Évangiles ne sont en aucune manière des contradictions. Il en est de même de toutes les autres antinomies que les rationalistes prétendent découvrir dans les quatre récits de la vie de Notre Seigneur. Ils diffèrent dans les détails, comme cela était inévitable, parce qu'ils ne se copiaient pas les uns les autres et se proposaient un but différent, mais ils ne se contredisent point. De plus, — et c'est là le dernier point qu'il est très important de remarquer —, ils s'accordent merveilleusement entre eux pour le fond et dans l'ensemble. Alors même qu'on retrancherait du Nouveau Testament tous les passages divergents, attaqués par la critique rationaliste, la figure sacrée du Sauveur n'en resterait pas moins la même, une figure divine et digne de nos adorations. Rien n'est plus juste que les observations suivantes de Lacordaire :

Dès le premier regard, la multiplicité des Évangélistes est frappante, non seulement à cause du frontispice, qui porte des noms différents, mais par le reflet de leur nature personnelle en chacun des Évangiles. On voit, on sent que saint Matthieu, saint Marc, saint Luc, saint Jean, sont des âmes diverses, et qu'ils burinent chacun de leur côté la figure de leur maître bien-aimé, sans prendre le moindre souci de ce que fait leur voisin, ni même de ce que demande la suite de la chronologie. De là un choix arbitraire de fragments, un

[1] Voir plus haut, p. 358. Voir aussi ce que nous avons dit, p. 35

faut de liaison, des contradictions apparentes, des détails
is dans celui-ci et rapportés dans celui-là, une multitude
variétés dont on ne se rend aucune raison. Cela est vrai.
pourtant c'est bien dans les quatre Évangélistes la même
ure du Christ, la même sublimité, la même tendresse, la
me force, la même parole, le même accent, la même sin-
iarité suprême de physionomie. Ouvrez saint Matthieu le
blicain, ou saint Jean le jeune homme vierge et contem-
tif; choisissez telle phrase que vous voudrez dans l'un et
ns l'autre, aussi différente par l'expression que par le
et, et prononcez-la devant dix mille hommes assemblés,
s lèveront la tête, ils ont reconnu Jésus-Christ. Et plus
montrera le désaccord extérieur des Évangélistes, plus
accord intime d'où ressort l'unité morale du Christ de-
ndra une preuve de leur fidélité. S'ils rendent unanime-
nt si bien la figure inimitable de Jésus-Christ, c'est qu'il
devant eux; ils le voient tel qu'il fut et tel qu'ils n'ont
l'oublier. Ils le voient avec leurs sens, avec leur cœur,
c l'exactitude d'un amour qui va donner son sang; ils
t à la fois témoins, peintres et martyrs. Cette pose de
u devant l'homme ne s'est vue qu'une fois, et c'est pour-
i il n'y a qu'un Évangile, bien qu'il y ait quatre Évan-
stes [1]... Par un prodige aussi admirable que lui-même,
tre hommes l'ont écrit sous l'inspiration de Celui qui
ait parlé, et, malgré la différence personnelle de leur
ctère et de leur génie, on retrouve en tous quatre le
me naturel sublime et simple, le même accent, la même
té, le même amour et le même Dieu. C'est toujours
angile, parce que c'est toujours Jésus-Christ [2].

[1] H. Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame*, conf. XLIII, *Œu-*
res, 1877, t. IV, p. 208-209.
[2] H. Lacordaire, *Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne*,
re II, dans ses *Œuvres*, Paris, 1877, t. IX, p. 302.

ARTICLE II.

LA DOUBLE GÉNÉALOGIE DE NOTRE-SEIGNEUR DANS LES ÉVANGILES

Parmi les divergences des Évangiles, il en est une qu
est célèbre entre toutes et dont il est à propos de dir
quelques mots séparément, c'est celle des deux généalo
gies de Jésus, qu'on lit dans saint Matthieu et dans sain
Luc. Les plus anciens auteurs ecclésiastiques s'en son
occupés; les incrédules contemporains en triomphent
Les premiers expliquaient la différence des deux table
généalogiques; les seconds les déclarent inconciliables
« Si l'on réfléchit, dit Strauss, aux difficultés insurmon
tables dans lesquelles tous [les] essais de conciliatio
s'embarrassent inévitablement, on désespérera, avec le
commentateurs dont l'esprit est plus libre, de la possi
bilité d'établir la concorde entre les deux généalogies
et il faudra en reconnaître la contradiction réciproque[1].
Voici, d'après ce critique incrédule, en quoi consiste l
désaccord :

De David à Joseph, Luc compte quarante et une généra
tions, et Matthieu seulement vingt-six. Mais la principa
difficulté est que Luc donne à Jésus, pour ancêtres, des in
dividus tout autres pour la plupart que ceux que Matthie
lui donne. Ce n'est pas qu'ils ne s'accordent pour ramener
descendance de Jésus par Joseph à David et à Abraham;

[1] D. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 163-164.

est pas qu'ils ne s'accordent aussi dans les générations Abraham jusqu'à David, et plus tard dans les deux noms Salathiel et Zorobabel; mais le point véritablement déses-ré, c'est que, de David au père nourricier de Jésus, des ms tout à fait différents, à part deux noms du milieu, se ouvent dans Luc et dans Matthieu. D'après Matthieu, le ère de Joseph s'appelait Jacob; d'après Luc, Éli. D'après atthieu, le fils de David, par lequel Joseph descendait de roi, était Salomon; d'après Luc, Nathan. De là, l'arbre énéalogique de Matthieu descend par la ligne royale con-ue, celui de Luc par une ligne collatérale inconnue. Ces eux lignes ne concourent que dans Salathiel et Zorobabel, telle sorte cependant qu'aussitôt elles diffèrent sur le père Salathiel et sur le fils de Zorobabel [1].

Telle est la difficulté, telle est la discordance. C'est là, nclut Strauss, « une contradiction complète [2]. » Mais on seulement les incrédules prétendent que les deux énéalogies des Évangiles se contredisent, plusieurs entre eux soutiennent encore que l'une et l'autre sont es pièces fabriquées et fausses. C'est ce que, à l'exem-e de Strauss, affirme M. Renan :

L'inexactitude et les contradictions des généalogies portent croire qu'elles furent le résultat d'un travail populaire pérant sur divers points [3]... La généalogie que nous lisons s l'Évangile dit selon saint Matthieu n'est sûrement pas uvrage de l'auteur de cet Évangile. Il l'a prise dans un cument antérieur... Le tour de la généalogie de Matthieu

1. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 153-154.
2. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 154.
3. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. 249.

est hébraïque ; les transcriptions des noms propres ne sont pas celles des Septante[1]... Ce qu'il y a de sûr, c'est que ce travail des généalogies ne fut pas exécuté avec beaucoup d'unité ni d'autorité ; car deux systèmes tout à fait discordants pour rattacher Joseph aux derniers personnages connus de la lignée davidique sont parvenus jusqu'à nous. Il n'est pas impossible que le nom du père et du grand-père de Joseph fussent connus[2]. A cela près, de Zorobabel à Joseph, tout a été fabriqué. Comme depuis la captivité, les écrits bibliques ne fournissent plus de chronologie, l'auteur croit l'espace plus court qu'il n'est en réalité et y met trop peu d'échelons. Luc en met davantage. En général, la généalogie de Luc est la plus étudiée. Il semble qu'on y cherche à corriger celle de Matthieu d'après des vues réfléchies[3].

Toutes les affirmations de M. Renan, tous ces « il semble » ne sont que de pures hypothèses qui ne reposent sur rien, si ce n'est sur le besoin de prendre l'Évangile en défaut. Alors même que l'on admettrait que les deux généalogies ne peuvent se concilier entre elles, en bonne logique, il s'ensuivrait seulement que l'une d'entre elles n'est pas exacte, non que les deux soient fausses. L'unique chose vraie dans les observations des critiques, c'est qu'il y a des lacunes dans les listes évangéliques, mais ce n'est là ni une découverte, — on a remarqué de tout temps ces omissions, — ni un argument contre leur au-

[1] « Βοές, et non Βοοζ. »

[2] « Cela est peu probable cependant ; car, dans Luc, la divergence commence au père même de Joseph. »

[3] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 186-187. Cf. S. Davidson, *Introduction to the New Testament*, t. I, p. 451-454.

nticité ou leur crédibilité, car les historiens hébreux se croyaient nullement obligés de donner dans leurs talogues tous les noms sans exception[1].

Les incrédules s'efforcent de nier le caractère historie des généalogies évangéliques, en disant, comme le t Strauss, « qu'il est très invraisemblable qu'après les rturbations de l'Exil et des temps qui suivirent, l'obsre famille de Joseph eût conservé des généalogies qui montassent si haut[2]. » Le critique incrédule n'ose pas re que c'est impossible, mais il tire la même conclusion e s'il avait établi l'impossibilité. Pour faire croire que st invraisemblable, il traite d'obscure la famille de Joh qui descendait des rois de Juda! Elle était déchue is doute de son antique grandeur, elle n'en devait pas ins tenir à garder ses titres de noblesse : toute l'hisre biblique nous montre avec quelle exactitude les ifs conservaient leurs généalogies. Après la captivité, s le retour en Judée, Zorobabel s'occupe des généagies[3]. Néhémie fait de même[4]. Les livres de Tobie, de dith, d'Esther, des Machabées, nous fournissent aussi preuve du soin avec lequel chaque famille gardait ses les généalogiques[5]. L'histoire du dénombrement qui t lieu en Judée à l'époque de la naissance de Jésus, ce i nous est dit de Zacharie, d'Élisabeth sa femme,

1. Voir ce qui a été dit t. III, p. 472-479.
2. D. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 164.
3. I Par., IX ; II Esd., XI ; cf. I Par., III, 19 ; II Esd., VII, 5 ; XII.
4. II Esd., VII, 5 ; XII, 26 ; cf. I Esd., II ; II Esd., VII ; XII, 22 ; I Par., III, 21-24.
5. Tob., I, 1 ; Judith, VIII, 1 ; I Mac., II, 1-5 ; VIII, 17 ; XIV, 29.

d'Anne fille de Phanuel, sont autant de preuves d même fait[1]. En dehors des témoignages du Nouveau Testament, Josèphe, en tête de sa *Vie,* fait connaître d qui il descendait, et termine en disant : « J'ai ainsi re tracé ma généalogie comme je l'ai trouvée marquée dan les tables publiques[2]. »

Les deux listes évangéliques ont donc pu être puisée dans des documents authentiques. Il est vrai qu'elle diffèrent l'une de l'autre, mais elles ne sont nullemen inconciliables. On ne peut assurer avec une entière cer titude quelle est la véritable solution de la difficulté parce que, comme pour tant d'autres faits de l'antiquité les documents nous font défaut, cependant, pour tou homme sans parti pris, les explications qu'ont donnée déjà les Pères de l'Église suffisent pour rendre compt de la diversité des deux documents, dans deux histo riens qui se montrent d'ailleurs bien renseignés et digne de foi. Ces explications se ramènent à deux principales Voici la première :

Comment se peut-il que Joseph soit en même temps fi de Jacob et fils d'Éli, qu'il descende en même temps de Da vid par Salomon et les rois [comme le dit saint Matthieu], par Nathan et une branche qui n'a jamais régné [comme dit saint Luc]? La réponse semble... assez facile. Si nou avions deux généalogies du second Africain, l'une pourra nous donner la série des Scipions, l'autre celle des Émilien elles ne laisseraient pas d'être toutes les deux historiques

[1] Luc, I, 5 ; II, 36.
[2] Josèphe, *Vita,* I. Cf. *Cont. Apion.,* I, 7.

rédacteur de l'une serait parti du père naturel, le rédac-ur de l'autre, du père adoptif des héros. C'est ainsi que int Augustin [1] avait déjà eu l'idée de prendre le Jacob de atthieu pour le père naturel, l'Éli de Luc pour le père loptif de Joseph. Et comme afin de prévenir l'extinction s familles, la loi mosaïque prescrivait que, si un mari enait à mourir sans enfants, mais en laissant un frère, la euve épousât ce frère, et que le premier fils de la veuve du frère fût inscrit au compte du mort [2], un devancier Augustin, Jules Africain [3] avait cru concilier la divergence es deux généalogies en supposant que la mère de Joseph ariée d'abord à Éli, dont elle n'avait point eu de fils, avait ousé ensuite, après la mort d'Éli, le frère de celui-ci, acob, à qui elle aurait donné Joseph. D'où il suivrait que atthieu aurait raison de dire que Jacob avait engendré oseph dont il était le père naturel, et que Luc n'aurait point rt d'appeler Joseph fils d'Éli, puisque Joseph, en vertu de loi, avait dû être inscrit sous le nom d'Éli [4].

Celui qui parle de la sorte et expose ainsi cette expli-tion, c'est Strauss lui-même, dans sa *Nouvelle Vie de ésus*. Il n'a garde de l'admettre, cela va sans dire; de arti pris, il n'accepte rien de ce qui est en faveur des vangiles et les plus mauvais prétextes lui sont bons our essayer de mettre en défaut les écrivains sacrés. ais, malgré qu'il en ait, il est obligé de convenir

[1] S. Augustin, *De consensu Evangelistarum*, II, III, 5-7, t. XXXIV, l. 1072-1074.
[2] Deut., XXV, 5 et suiv.
[3] Jules Africain, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, 7, t. XX, col. 89. Cf. Augustin, dans ses *Rétractations*, II, VII, 2, t. XXXII, col. 633.
[4] D. Strauss, *Nouvelle Vie de Jésus*, t. II, p. 14-15.

qu'elle peut être admise. « C'est bien ingénieux, mais non impossible[1], » dit-il. Voici maintenant l'exposé de la seconde explication, faite aussi par Strauss :

On crut, dans ces derniers temps, pouvoir résoudre la difficulté d'une façon beaucoup plus simple : on prétendit que nous avons, dans l'un des évangélistes, la généalogie de Joseph et dans l'autre celle de Marie, et qu'en conséquence la divergence des deux généalogies n'est pas une contradiction[2]... L'opinion que Marie appartenait aussi à la race de David est déjà ancienne... L'opinion qui ne tarda pas à prévaloir fut que Marie descendait de David. Plusieurs apocryphes s'expriment dans ce sens[3]; il en est de même de Justin martyr, qui dit que la Vierge a été de la race de David, de Jacob, d'Isaac et d'Abraham, phrase d'après laquelle on pourrait même croire qu'il a rapporté à Marie un de nos tableaux généalogiques, qui remontent également par David jusqu'à Abraham[4]... La généalogie dans Luc, III, 23, voudrait dire : ou Jésus était, conformément à l'opinion commune, fils de Joseph, qui lui-même, était beau-fils d'Éli, père de Marie[5], ou bien Jésus était, comme on le croyait,

[1] D. Strauss, *Nouvelle Vie de Jésus*, t. II, p. 15.

[2] « Par exemple, Spanheim, *Dubia evangelica*, P. I, p. 13 et suiv. Lightfoot, Michaelis, Paulus, Kuinöl, Olshausen, maintenant Hoffmann, etc. »

[3] « Dans le Protévangile de Jacques, c. I et suiv., etc., x, édit. Thilo, et dans l'Évangile de la Nativité de Marie, Joachim et Anna, de la race de David, sont dits les auteurs de Marie. »

[4] « *Dial. cum Tryph.*, 43, 100. Paris, 1742. »

[5] « Ainsi, s'explique, entre autres, Paulus, sur ce passage. Les Juifs aussi, en supposant qu'une Marie, fille d'Éli, est tourmentée dans l'autre monde (Voir Lightfoot, l. c.), paraissent avoir pris, pour l'arbre généalogique de Marie, celui qui dans Luc parle d'Éli. »

is de Joseph, et par Marie petit-fils d'Eli...[1] On ne peut
er... que le génitif dans Luc, étant un cas de dépendance,
e soit susceptible de signifier tout rapport de parenté et par
nséquent celui de gendre ou de petit-fils[2].

Cette seconde explication peut être également vraie.
outefois la première nous paraît préférable, parce que
est l'explication traditionnelle, celle qu'ont donnée les
nciens; elle était fondée sur les usages juifs, et les
rétiens d'origine païenne auraient difficilement ima-
iné d'eux-mêmes une pareille solution; aussi Jules
fricain nous apprend-il qu'on la tenait des *Desposyni*
u parents du Sauveur, ce qui lui fait dire : « Elle n'est
oint destituée de preuves et ce n'est pas une fiction[3]. »
aint Matthieu, écrivant pour les Juifs, a très probable-
ent reproduit, comme l'assure Grotius[4], la généalogie
gale de Joseph, héritier légitime du trône de David.
aint Luc, écrivant pour les Gentils, a inséré dans son
vangile la généalogie véritable de l'époux de Marie.
n peut admettre également, avec un certain nombre
interprètes[5], que la Sainte Vierge était cousine de saint
oseph et que, si les tables des Évangiles ne nous don-

[1] « Par exemple, Ligtfoot, *Horæ*, p. 750; Osiander, p. 86. »
[2] D. Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, t. I, p. 158-160.
[3] Jules Africain, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, 7, t. XX, col. 95-97.
[4] Grotius, *Annotationes in libros Evangeliorum*, in Luc., III, 13, Amsterdam, 1641, p. 651.
[5] « Quærat diligens lector et dicat : Cum Joseph non sit pater Domini Salvatoris, quid pertinet ad Dominum generationis ordo deductus usque ad Joseph? Cui respondebimus : ... Ex una tribu fuisse Joseph et Mariam, unde ex Lege eam accipere cogebatur ut propinquam. » S. Jérôme, *In Matth.*, I, 18, t. XXVI, col. 24. —

nent pas formellement sa généalogie, elles nous la donnent cependant de fait, car elle était aussi, comme son époux, de la tribu de Juda et de la race de David [1].

« Quod vero Joseph potius quam Mariæ nativitas recensetur, nihil refert; eadem enim est totius tribus atque una cognatio. » S. Hilaire, *In Matth.*, I, 1, t. IX, col. 919.

[1] Cf. Luc, I, 27 ; II, 4. Voir A.-C. Hervey, *Genealogies of our Lord Jesus Christ*, in-8°, Cambridge, 1853. — Strauss fait, de plus, contre les deux généalogies, une objection qui n'a aucune portée. « De David à Joseph, Luc compte quarante et une générations, et Matthieu seulement vingt-six, » dit-il (Voir plus haut, p. 366). Il est certain que dans un intervalle d'environ mille ans qui s'écoula de David à Jésus-Christ, le nombre des générations dans deux branches collatérales peut être sensiblement différent. De plus, on ne doit pas oublier que saint Matthieu a omis à dessein certains noms avant la captivité et qu'il a pu faire de même après la captivité, pour avoir trois groupes de quatorze membres chacun. Voir t. III, p. 476-477.

SECTION III.

LES MIRACLES DES ÉVANGILES.

Notre-Seigneur, pendant sa vie mortelle, a opéré de nombreux miracles, qui nous sont racontés dans les Évangiles. Comme la critique rationaliste rejette le surnaturel, elle refuse *a priori* de les admettre. Strauss pose ce principe dans l'Introduction de sa *Vie de Jésus :*

Un récit n'est pas historique, ce qui est raconté n'est pas arrivé de la manière qu'on le raconte, quand les événements relatés sont incompatibles avec les lois connues et universelles qui règlent la marche des événements. La première de ces lois, conforme aussi bien à de justes idées philosophiques qu'à toute expérience digne de foi, c'est que la cause absolue n'intervient jamais, par des actes exceptionnels, dans l'enchaînement des causes secondes, et qu'elle ne se manifeste que par la production de la trame infinie des causes finies et de leurs actions réciproques. Par conséquent, toutes les fois qu'un récit nous rapporte un phénomène ou un événement, en exprimant d'une manière formelle ou en donnant à entendre que le phénomène a été produit immédiatement par Dieu même, — voix célestes, apparitions divines, etc., — ou par des individus humains qui tiennent de lui un pouvoir surnaturel, — miracles, prophéties, — nous ne pouvons y

reconnaître une relation historique. Et comme l'intervention d'êtres appartenant à un monde spirituel supérieur, ou repose sur des narrations sans garantie, ou est inconciliable avec de justes idées, il est impossible d'accepter comme de l'histoire ce qui est raconté des apparitions et des actes d'anges ou de démons[1].

Ainsi que nous l'avons dit au commencement de cet ouvrage[2], l'existence des miracles particuliers ne saurait être discutée ici en détail, parce que les rationalistes les rejettent pour des raisons philosophiques et non pour des raisons de critique. Ils prétendent que Dieu, — si toutefois ils admettent son existence, — ne peut produire aucun effet qui soit en dehors des lois générales; nous avons montré, au contraire, que Dieu est libre dans ses actes et que par conséquent il peut modifier, quand il lui plaît, le cours ordinaire de la nature et faire des exceptions aux lois qu'il a posées lui-même. Les miracles sont donc possibles et dès lors qu'ils sont constatés dans des livres authentiques et dignes de foi comme les Évangiles, nous n'avons aucun motif de les rejeter.

C'est la seule réponse qui doive être faite aux objections de Strauss et de ses émules. Mais il y a, dans les récits évangéliques, une catégorie de miracles qu'il est nécessaire d'examiner à part, parce qu'elle est considérée aujourd'hui, par une certaine classe de savants, comme ayant usurpé à tort le nom de miracles : c'est la guérison des possédés du démon.

[1] D. Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, 1864, t. I, p. 110.
[2] Voir t. I, p. 66 et suiv.

CHAPITRE PREMIER.

ATTAQUES DES INCRÉDULES CONTRE LES POSSESSIONS DÉMONIAQUES.

Il est souvent question de possédés dans les trois pre-
ers Évangiles : saint Matthieu, saint Marc et saint Luc
us racontent que le Sauveur a guéri un grand nombre
ces malheureux. Aujourd'hui [1], la réalité et même la
ssibilité des possessions démoniaques sont niées en
ncipe par les rationalistes et, au dire de certains mé-
cins incrédules, les malades que l'Évangile appelle
moniaques et possédés n'étaient que des névropathes.
s détails que nous lisons dans le Nouveau Testament
ffisent, disent-ils, pour établir que ces prétendues pos-
ssions étaient simplement la folie ou la paralysie. Or
s maladies peuvent être guéries par l'exaltation de
nagination, car il est constaté par des expériences
mbreuses et concluantes que l'imagination guérit
quefois les névropathes, lorsqu'ils s'exaltent de ma-
ère à donner à leurs nerfs une secousse vive et sou-
ine. Voici ce que dit un docteur de cette école :

[1] Nous avons vu au t. II, p. 159, que Thomas Chubb avait nié les possessions démoniaques. Voir aussi *ibid.*, p. 397-398.

Aujourd'hui la science... a vu que toutes ces prétendue possessions démoniaques étaient toujours accompagnées d tremblements, de convulsions, de raideurs tétaniques, d troubles dans les sens, de perversion de la sensibilité, d paralysie; que tous les traits de ce tableau étaient du do maine du médecin. Ces démons et ces esprits qui ne pou vaient intervenir que par l'intermédiaire des nerfs, son devenus de simples maladies nerveuses, et l'école de la Sa pêtrière, dirigée avec tant de talent par M. Charcot, a mon tré que cette maladie spéciale était l'hystéro-épilepsie, ob servée de nos jours [1].

Un philosophe, M. Paul Janet, dit à son tour :

La paralysie spontanée, lorsqu'elle est purement nerveuse peut se guérir par voie de suggestion. Il est à ma connais sance personnelle qu'une jeune fille de quatorze ans, atteint de paralysie depuis plus d'un mois, a été guérie en un ins tant par le docteur Charcot à l'aide d'une intimation sou daine. Il la fit sortir de force du lit, où elle était immobile et l'ayant placée sur ses pieds, il lui dit : *Marchez!* et ell marcha. C'est un exemple de guérison miraculeuse, qui e explique beaucoup d'autres [2].

M. de Rochas, après avoir rapporté ce fait dans un étude sur *L'état de crédulité*, ajoute : « Comparer ave l'Évangile, » et il cite le passage de saint Marc [3] qui ra

[1] G. Daremberg, *L'œuvre médicale de M. Littré*, dans la *Revu des deux mondes*, 1er août 1882, p. 663.

[2] P. Janet, *De la suggestion dans l'état d'hypnotisme*, dans l *Revue politique et littéraire*, 2 août 1884, p. 131.

[3] Marc, v, 39-42.

nte la résurrection de la fille de Jaïre[1]. La ressem-
nce entre les faits évangéliques et les faits observés à
Salpêtrière a paru si complète qu'une espèce de con-
rsion observée dans les attaques d'hystérie a été
pelée par M. Charcot « démoniaque[2]. »

Nous allons examiner ce que l'on doit penser de ces
pprochements. Voyons d'abord ce que l'Écriture nous
prend sur les démons et les possessions; nous compa-
rons ensuite les possédés des Évangiles aux malades
udiés de nos jours par les médecins de la Salpêtrière.

[1] A. de Rochas, *L'état de crédulité*, dans la *Revue scientifique*, février 1887, p. 213.

[2] P. Richer, *Études cliniques sur la grande hystérie ou hystéro-lepsie*, 2e édit., grand in-8°, Paris, 1885, p. 195.

CHAPITRE II.

LE DÉMON DANS L'ÉCRITURE.

L'Ancien comme le Nouveau Testament nous enseigne qu'il existe des esprits mauvais, endurcis dans le mal, voulant le mal des hommes et les portant au mal. Ces esprits pervers reçoivent deux noms différents, celui de « démons » et celui de « diables; » seulement ce dernier nom, dans l'Écriture, n'est jamais donné qu'au chef des anges déchus.

Le mot « démon » paraît signifier « connaissant » ou « divisant. » Les écrivains sacrés l'ont emprunté aux écrivains profanes, mais en y attachant un sens plus précis et plus déterminé. Dans Homère, démon est à peu près synonyme de dieu : le vieux poète emploie indifféremment les deux expressions[1]. Il n'en est plus ainsi dans Hésiode : le chantre des *Jours* distingue les dieux des démons; ces derniers sont les âmes des hommes qui ont vécu pendant l'âge d'or, des génies bienfaisants[2]. Cependant, comme on le voit, ni dans l'un ni dans l'autre, le nom de démon n'est pris en

[1] Homère, *Iliade*, XIX, 188; XVII, 98; III, 420, etc.
[2] Hésiode, *Opera et dies*, 121-122, édit. Didot, p. 33.

auvaise part. Le juif Philon l'emploie pour désigner
s anges, soit bons, soit méchants. Josèphe, au con-
aire, s'en sert dans le même sens que les Évangé-
tes[1]. Cette transition du génie bienveillant au génie
alfaisant s'était opérée en grande partie chez les
ïens mêmes. Le *daimôn* des tragiques grecs est sou-
nt un génie malfaisant, le mauvais génie d'une fa-
ille, comme celui de la famille d'Agamemnon, par
emple. L'homme dominé par une passion furieuse,
i le précipite dans le crime et dans l'infortune, est
présenté comme sous le pouvoir d'un *daimôn*.

De l'antique mot *daimôn*, les Hellènes avaient formé
ne époque plus récente l'adjectif neutre *daimonion*[2],
ployé substantivement et signifiant quelque chose de
s vague que *daimôn*. Platon s'en sert, dans le *Ban-
et*, pour désigner ces êtres intermédiaires entre Dieu
les hommes, « messagers du premier auprès des se-
nds[3]. » Il n'est personne qui n'ait entendu parler du
imonion de Socrate[4]. On a beaucoup discuté sur la
ure de ce dernier, mais sans parvenir à se mettre
ccord[5]. Le philosophe appelait-il ainsi un être per-
nel ou bien une sorte d'oracle intérieur qui l'avertis-

Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, II, 5 ; *Bell. jud.*, VII, LXI, 3. — Cf. Delitzsch, *Biblical Psychology*, trad. anglaise, part. IV, n° 16, 4[illegible].

Δαίμων ; τὸ δαιμόνιον.

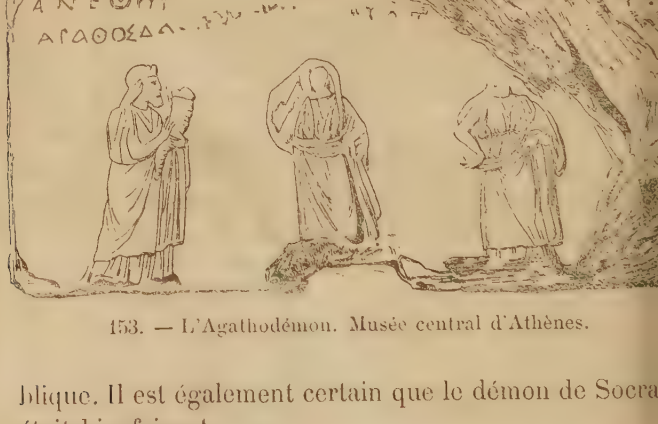
Platon, *Symp.*, XXIII, édit. Didot, t. I, p. 681.

Voir là-dessus, *Thesaurus græcus*, édit. Didot, *sub voce*.

M. V. Duruy y voit simplement « les révélations inconscientes [illegible]ns moral développé. » *Histoire des Grecs*, t. II, 1888, p. 658.

Id., une médaille de Thyatire représentant l'Agathodémon

sait de ce qu'il devait faire et aux ordres duquel il obéis
sait? Nous l'ignorons. Ce qui est certain, c'est que l'il
lustre Athénien fut pour ce motif accusé d'introduire l
culte de nouveaux *daimonia,* non reconnus par la Répu



153. — L'Agathodémon. Musée central d'Athènes.

blique. Il est également certain que le démon de Socra
était bienfaisant.

Telles étaient les significations diverses attachées
mot démon, quand les Septante entreprirent la tradu
tion grecque de l'Ancien Testament. Ils ne l'employèrc
jamais pour désigner le vrai Dieu, mais ils s'en servire
trois fois pour nommer ou qualifier les faux dieux ou l
idoles, une fois dans le Deutéronome et deux fois da

(serpent). Nous donnons ici, Figure 153, un bas-relief antique
présentant une offrande à l'ΑΓΑΘΟΣ ΔΑΙΜΩΝ, « le bon démon
comme on le voit par l'inscription. Il est figuré debout, barbu,
tenant dans ses mains une corne d'abondance. A droite est
Bonne Fortune. Au milieu, une divinité inconnue.

Psaumes[1]. Dans le Deutéronome et dans le Psaume le mot hébreu correspondant est *šedîm,* dont la signification primitive paraît être celle de « maîtres, » et lequel les rabbins entendent les démons, pris dans ns que nous donnons nous-mêmes à ce terme. Dans 'saume xcv, le mot de l'original hébreu est *'élîlîm,* s vains, » c'est-à-dire les idoles. Les Septante ont si traduit par « démon » dans le prophète Isaïe le de *gad,* la « fortune » divinisée[2], et le nom des *îm,* par les « velus, » les chevreuils[3]. Enfin au ime *Qui habitat in adjutorio Altissimi*[4], les traducrs grecs ont transformé le verbe « dévaster » en nom ent et l'ont rendu par « démon du midi. » Dans tous passages, les interprètes juifs ont appelé démon ce s considéraient comme des idoles ou des faux dieux. étude du grec des Septante a une importance très ide pour l'intelligence du texte original du Nouveau ament, parce que leur langue est celle des Juifs énistes, et par conséquent celle des livres deutérocaques de l'Ancien Testament, de même que celle des res dans le Nouveau. Les traducteurs des livres ocanoniques avaient appelé les faux dieux démons; raducteurs ou les auteurs des livres deutérocanoni- reçurent d'eux cette appellation et la prirent en vaise part, en l'appliquant non seulement aux faux

eut., xxxii, 17; Ps. cv, 37; xcv, 5. Cf. Ps. xcv, 5 et Baruch, I Cor., x, 20.
. lxv, 11.
. xiii, 21. La Vulgate traduit : *pilosi.*
. xc, 6.

dieux, mais en général aux anges déchus. C'est avec
signification que nous lui donnons aujourd'hui que l'e
pression de démon est employée dans Tobie et da
Baruch [1]; toutefois le livre de Tobie en détermine la n
ture dans plusieurs passages en ajoutant l'épithète
« mauvais [2]. » Pour les écrivains du Nouveau Testame
démon, tout court, veut dire esprit mauvais [3]. Ils le
présentent comme un pur esprit, primitivement bon
de même nature que les bons anges, mais révolté con
Dieu, soumis à un chef que le peuple appelle Béelzébu
comme l'ancien dieu d'Accaron, et qui n'est autre q
Satan [4]. Il est à jamais endurci dans le mal, ennemi
l'homme comme de Dieu, et ne cherchant qu'à n
nuire, en portant notre âme au péché [5] et même en af
geant le corps par des maux physiques.

C'est cette tendance perverse du démon qui lui a
donner l'autre nom par lequel il est désigné dans le l
gage chrétien, celui de diable, *diabolos*. Ce terme,
signifie calomniateur, délateur et détracteur, et qui
toujours employé comme substantif commun dans
écrivains classiques de la Grèce, est devenu dans
Nouveau Testament une sorte de nom propre de l'es
mauvais. Les Apôtres l'ont emprunté aux Septan
Dans leur version le mot *diabolos* traduit le nom
« Satan, » qu'on lit dans le texte hébreu du livre de J

[1] Tob., VI, 17 ; VIII, 3 ; Baruch, IV, 35.
[2] Tob., III, 8, 17 ; VI, 7.
[3] Matth., X, 1 ; XII, 43, etc.
[4] Matth., XII, 24-27 ; cf. Luc, X, 17-18.
[5] I Tim., IV, 1.

Paralipomènes et de Zacharie[1], pour désigner le
f des démons, l'auteur du mal, qui accuse les
mes et cherche à leur nuire auprès de Dieu. De là
it que ce nom, dans les Évangiles et dans les Épîtres,
'applique pas aux esprits mauvais en général, mais
lement à leur prince, appelé du reste aussi, en divers
sages, de son nom hébreu de Satan ou « ennemi[2]. »
e prince des démons et les démons eux-mêmes,
nt des esprits mauvais et enclins au mal, ne cher-
nt depuis l'origine du monde, qu'à nuire aux hom-
, comme des lions rugissants à la poursuite d'une
e[3]. Ils sont les ennemis de Dieu, mais comme ils ne
vent l'attaquer directement lui-même, ils s'en pren-
à ses créatures raisonnables, les hommes. C'est
out à l'âme, la partie la plus précieuse de notre être,
s s'efforcent de faire du mal; cependant ils tour-
tent aussi quelquefois le corps et le cas était assez
uent du temps de Notre-Seigneur.

[1] Job, I, II; I Par., XXI, 1; Zach., III, 1-2. Voir aussi Sap., II, 24.
[2] Matth., IV, 10; Marc, III, 26; Luc, X, 18, etc.
[3] Gen., III; Job, I et II; Sap., II, 24; I Petr., V, 8.

CHAPITRE III.

DES POSSESSIONS DÉMONIAQUES.

Les victimes de la fureur du démon sont connues so
le nom de démoniaques ou de possédés du démon. L
Évangiles nous décrivent tout ce que ces malheure
avaient à souffrir. Le mot même de possédés indiq
qu'ils n'étaient plus leurs propres maîtres, mais qu
étaient tombés sous la puissance d'esprits malfaisa
auxquels leurs corps servaient d'instruments et d'
ganes. Le Nouveau Testament du reste n'emploie pa
mot de possédés; le terme par lequel il désigne ce
dont le démon s'est emparé, a le même sens, mais
exprimant plus fortement encore, s'il est possible, l
assujettissement à l'esprit du mal, en qui ils sembl
transformés, comme qui dirait, si le mot était re
parmi nous, *endémônisés*[1]. Plus tard, dans la lang
ecclésiastique des Grecs, on appela les démoniaq
« énergumènes[2]; » cependant les mots de possédé du
mon ou, par ellipse, possédé, tout court, et de poss

[1] Δαιμονιζόμενοι, δαιμονισθέντες. On trouve aussi : Δαιμόνιον ἔχο
Josèphe emploie le mot de possédé en parlant de Saül, *Ant. j*
VI, xi, 2.

[2] Ἐνεργούμενοι.

n, devinrent la dénomination ordinaire chez les chré-
s. La langue arabe désigne aussi le démoniaque sous
om de possédé, *maskûm, malbûs, m'amûr,* sous-
endu, *li-l-djinn,* possédé par un *djinn* (génie) ou un
non. Il est à remarquer que le Talmud n'a aucun terme
r signifier, soit le possédé, soit la possession : il parle
mauvais esprit qui maltraite l'homme, mais il ne dit
ais qu'il entre en lui et qu'il en prend possession. Le
veau Testament, au contraire, nous représente le
non comme le maître de celui dont il s'est emparé et
qui il habite. Les paroles qui sortent de la bouche
possédés sont ainsi, non leurs propres paroles, mais
s des mauvais esprits; leur force est souvent par
une force extraordinaire et surhumaine.

ependant la possession, ou les effets de la posses-
, tels que nous les font connaître les récits des Évan-
tes n'étaient pas continus : l'infortuné démoniaque
venait par intervalles maître de lui-même; l'esprit
e tourmentait lui laissait quelques moments de ré-
mais bientôt il sentait de nouveau tout le poids du
; son intelligence et sa volonté lui échappaient
re, et à la perte de la direction de ses facultés se
aient des maux physiques de tout genre : presque
ours la possession est accompagnée d'infirmités,
é[1], mutisme[2], ou de maladies corporelles, princi-
ment de maladies nerveuses, folie[3], épilepsie[4].

atth., XII, 22.
atth., IX, 32 ; XII, 22.
a ., I, 5. Cf. Joa., VII, 20; VIII, 48 ; X, 20 ; Matth., XI, 18.
arc, IX, 16-26.

C'est l'association de la maladie à cet état extraordi
naire qui a fourni prétexte aux incrédules modernes d
nier la vérité de la possession : ils ne veulent voir dan
ceux que l'Évangile appelle démoniaques que de simple
malades, atteints de folie, d'épilepsie, de mutisme, etc
Dans le langage du Nouveau Testament, disent-ils
« avoir un démon » est une manière de parler qui sign
fie simplement être fou[1]; il n'existe, dans les descrip
tions des cas de possession, aucun trait, aucun déta
qui soit propre à caractériser un état spécifique et pa
ticulier; au contraire la médecine moderne y retrouv
tous les symptômes mentionnés dans les maladies natu
relles qu'elle étudie et qu'elle travaille à guérir : n
vroses, folies, hystérie, épilepsie[2]. Qui ne reconnaî
par exemple, un cas d'épilepsie ordinaire dans ce pr
tendu possédé que saint Matthieu et saint Marc no
représentent tombant tantôt dans l'eau et tantôt dans
feu, grinçant des dents et jetant l'écume par la bouche
Comment pourrait-on méconnaître un fou furieux da
le soi-disant démoniaque de Gadara, qui habite dans l
tombeaux, pousse des hurlements affreux, se meurt
avec des pierres, brise les liens dont on veut l'enchaîn

[1] Joa., VII, 20; VIII, 48; X, 20.

[2] « In novo Testamento, dit L. Grimm, δαιμονιζόμενοι sunt hom
nes gravioribus vel corporis vel animi morbis, ut paralysi, cæcita
surditate, inopia facultatis loquĕndi, morbo comitiali, melancol
insania afflicti. » *Clavis Novi Testamenti philologica*, 1862, p.
Cf. Id., *Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte*, p. 104; Wi
Realwörterbuch, 3e édit., t. I, p. 161-165.

[3] Matth., XVII, 14; Marc, IX, 17, 19, 21.

st devenu l'effroi du pays[1]? Il en est de même de tous
autres cas de possession, disent les rationalistes.
n ne saurait douter que les possédés des Évangiles
ent eu des maladies, dont les symptômes convien-
t en général aux maladies connues et naturelles,
près les descriptions mêmes que nous en font les
s synoptiques. Aussi un certain nombre de critiques
estants, même parmi ceux qui admettent le surna-
l, ont-ils cru de nos jours pouvoir nier la réalité des
essions. D'après eux, la crédibilité du récit évangé-
e n'a rien à souffrir de leur opinion, parce que, assu-
-ils, si Notre-Seigneur et les Apôtres, en parlant des
oniaques, ont adopté le langage de leur temps, ils
ont pas accepté pour cela les préjugés et les erreurs.
que Jésus-Christ parle de possédés du démon, il
tend pas certifier qu'il y a des malades réellement
édés, mais, pour se faire comprendre de ceux à
l parle, il emprunte le langage dont ils se servaient
désigner certaines maladies extraordinaires, telles
a folie et l'épilepsie, qui, par leur caractère singu-
par leurs phénomènes étranges, ont toujours frappé
gination de la foule. Encore aujourd'hui, en Orient,
on est considéré comme atteint d'un mal divin. Le
veur, en guérissant les malades, n'avait pas à dis-
les idées fausses ou vraies de la multitude; il se
ormait dans son langage à la manière de voir du
le, afin d'en être compris.
il à l'explication donnée par les rationalistes miti-

[1] Marc, v, 3-5.

gés. Elle est inadmissible. On peut leur accorder sa
doute que l'Écriture se sert quelquefois de locutions p
pulaires, quoiqu'elles ne soient point vraies, prises à
rigueur de la lettre, parce que l'usage les a consacré
et que l'emploi en est ainsi suffisamment justifié. No
en rencontrons divers exemples dans les Livres Saint
quand il s'agit de vérités scientifiques ou de chos
indifférentes en matière religieuse, par exemple dans
célèbre miracle de Josué, lorsque le successeur de Moï
commanda au soleil, non à la terre, de s'arrêter[1]. Ma
il n'est pas possible de considérer comme une locuti
populaire ce que Jésus-Christ et les Apôtres nous dise
des possessions. Que le peuple, toujours porté à l'ex
gération, se soit imaginé voir quelquefois des posse
sions là où il n'y avait que des maladies ordinaires, a
surément cela a pu arriver et nous n'avons pas à no
en occuper; mais que les malades du corps desquels
divin Maître a chassé les démons ne fussent pas réel
ment possédés, c'est inconciliable avec le langage d
Évangiles.

Notre-Seigneur n'a pas parlé des possédés seulem
devant la foule, il en a parlé aussi à ses disciples da
les instructions particulières qu'il leur a données et s
langage est toujours tel qu'il suppose la réalité des p
sessions démoniaques[2]. Un de ses discours a tout ent
pour thème la contradiction qui existerait entre Satan
les démons, ses satellites, si lui, Jésus, chassait les d

[1] Voir ce qui a été dit au t. IV, p. 461.

[2] Matth., XVII, 17-20; Luc, X, 17-20. Voir aussi Marc, V, 8; IX,
28; Matth., VIII, 29, etc.

ns du corps des possédés par la puissance du prince
démons [1]. Comment aurait-il pu faire ce raisonne-
nt, s'il n'avait pas chassé véritablement les démons?
ie parlait donc pas d'après les croyances vulgaires,
is d'après la vérité.

Notons d'ailleurs qu'il régnait sur ce sujet un préjugé
ulaire qui était erroné, et dont nous ne découvrons
une trace dans le Nouveau Testament. Josèphe nous
ait connaître. Il consistait à expliquer la possession
l'entrée des âmes des méchants, non des démons,
s le corps des possédés; les méchants, après leur
rt, venaient ainsi tourmenter les vivants [2]. Rien de
blable ne se lit dans les Évangiles.

l faut donc admettre que les possédés étaient vérita-
ment sous la puissance des démons. Leurs victimes,
st vrai, étaient souvent atteintes de maladies ner-
ses ou autres, dont les symptômes étaient des symp-
es ordinaires; mais malgré cette complication, il est
d'indiquer quelques caractères spécifiques de la
session. Les écrivains sacrés ne confondent point les
oniaques avec de simples malades ou des infirmes [3].
r eux, tout muet n'était pas un possédé [4]. Saint
tthieu distingue expressément les démoniaques des
tiques ou fous et des paralytiques [5]. Ce qui, dans

1. Matth., XII, 25-29; Luc, XI, 15-26.
2. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, VI, 3. Cf. *Ant. jud.*, VI, XI, 2 et suiv.; VII, 2; VIII, II, 5.
3. Matth., IV, 24; Marc, I, 32, 34; Luc, VI, 17-18.
4. Cf. Matth., IX, 32 et Marc, VII, 32.
5. Matth., IV, 24.

leurs récits, est le trait propre de la possession, c'est que le démon parle par la bouche des possédés, en manifestant une connaissance surnaturelle, en proclamant que Jésus est, non pas seulement le fils de David, comme l'appelaient les Juifs, mais le fils de Dieu et le Messie[1]. Les possédés sont guéris, quand le démon sort de leurs corps. Pour nous montrer combien cette possession est réelle, Jésus-Christ permet que les démons qui sortent du corps des possédées de Gadara entrent dans celui des pourceaux et les précipitent dans le lac de Tibériade[2].

Le caractère propre et distinctif de la possession, c'est donc la perte totale ou partielle de la raison et de la volonté, produite par l'habitation du démon dans le corps du possédé. Les actions de cet infortuné, ses paroles et, jusqu'à un certain point, ses pensées sont celles du mauvais esprit et non les siennes; il a en quelque sorte perdu sa personnalité, ou du moins il y a en lui une véritable dualité; il est sous la puissance, sous la tyrannie du démon; il a beau se révolter contre ce joug odieux, il retombe bientôt, malgré tous ses efforts pour reconquérir son indépendance, entre les mains de son oppresseur; c'est l'esprit malin qui parle par sa bouche, il est son instrument et son organe. État lamentable qui ne cesse que lorsque le Sauveur a miraculeusement expulsé le démon[3].

[1] Matth., VIII, 29; Marc, I, 24, 34; V, 7; Luc, IV, 41. Cf. Act., XIX, 15.

[2] Matth., VIII, 30-32; Marc, V, 9-13.

[3] Act., X, 38; Matth., VIII, 29-31; Marc, I, 24; V, 7, 9, 12; Luc, IV, 41; VIII, 27-39. — Il est digne de remarque que les possédés, à

n objecte contre la réalité des possessions démonia-
s que l'on n'en trouve point d'exemple dans l'Ancien
tament, que saint Jean lui-même n'en parle pas dans
Évangile, qu'elles sont enfin inconnues de nos jours
lutôt qu'on sait très bien aujourd'hui que ce sont de
ples états pathologiques naturels.
es maladies que les médecins contemporains assi-
nt aux possessions anciennes en sont différentes,
me on peut en juger par les caractères que nous
ons d'en donner. Plusieurs des possédés dont les
ngiles attestent la guérison n'ont pu être guéris par
ltation de leur imagination : ainsi les démoniaques
adara, qui n'étaient ni épileptiques ni hystériques,
fous furieux[1]. Jamais l'imagination n'a guéri la
furieuse. Toutes les guérisons miraculeuses du
veau Testament et en particulier celles des possédés
complètement différentes des faits d'hypnotisme par
uels on a essayé de nos jours de les expliquer. Que
ossessions soient aujourd'hui inconnues, on pourrait
er[2]. Les missionnaires attestent qu'elles ne sont pas

ence des autres malades, ne demandent pas eux-mêmes leur
son. Plusieurs au contraire la refusent, par la bouche du dé-
en se plaignant que Jésus vient les tourmenter. Le père de
nt possédé et épileptique, après la Transfiguration, et la mère
Chananéenne, implorent la guérison de leurs enfants, mais la
n'est jamais faite par les possédés.
Marc, v, 2-5.
oir E. Méric, *Le merveilleux et la science*, in-12, 1888, p. 393-
Lescœur, *Conférences de l'Oratoire, Jésus-Christ*, in-12, Paris,
Appendice de la réalité des miracles et de leur certitude his-
. p. 387-422 ; de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*,
Paris, 1887.

très rares dans les pays encore païens [1], et qui peu affirmer qu'il ne s'en rencontre aucun cas parmi nous

Mais, quoi qu'il en soit, la cessation actuelle des possessions ne prouverait pas plus contre leur existence, a temps de Notre-Seigneur, que leur non-existence avar Jésus-Christ. Dieu a pu donner ce pouvoir au démon un moment déterminé, et ni avant ni après, de mèm qu'il a permis que certains miracles fussent fréquents a commencement de l'Église et cessassent de l'être en suite. Bien plus, les possessions ont pu exister, sans qu l'histoire les ait mentionnées. Mais les monuments d l'Église témoignent qu'elles ont été fréquentes après Jésus-Christ, quoiqu'elles aient été plus communes pen dant l'âge apostolique, parce que Dieu voulait attester de la sorte quels étaient alors l'empire de Satan et l puissance de son Fils sur le prince des démons. La guérison des possédés frappait vivement les païens, et le auteurs des apologies en faveur de la religion chrétienn ne craignaient pas de leur rappeler le pouvoir des exor cistes sur ces victimes de l'esprit malin [2]. Quant à sain Jean l'Évangéliste, s'il n'a pas raconté expressémen des guérisons de démoniaques, c'est que l'une des fin

[1] L'existence de possédés est affirmée par exemple dans l'Inde par M. Robert C. Caldwell, *Demonolatry, Devil-dancing and demo niacal possessions*, dans la *Contemporary Review*, février 187 p. 369-376. Ceux qu'on appelle *Devil-dancers* dans l'Inde se disen possédés du démon et devenus dieux : « Je suis Dieu, je suis le seu vrai Dieu. » Ils font les choses les plus extraordinaires, se déch rent tout le corps à coups de couteau et se versent du plomb fond sur la tête.

[2] Cf. S. Justin, *Apol.*, I, 6, t. VI, col. 453-456.

son Évangile était de compléter le récit des trois
ptiques et qu'il n'avait pas besoin de le faire sur
oint. Il ne néglige pas d'ailleurs d'en parler, quand
asion s'en présente[1].

es possessions sont donc un fait bien réel, quelque
aordinaire qu'il puisse paraître et qu'il soit en effet;
cience de nos jours ne l'explique nullement; leur
ison reste un miracle qu'une puissance divine est
e capable de produire.

[1] Joa., x, 21.

SECTION IV.

LES FRÈRES DU SEIGNEUR.

'antiquité chrétienne est unanime pour rendre hom-ge à la virginité perpétuelle de Marie [1]. Plusieurs hé-ques nièrent cependant autrefois ce privilège de la Sainte Vierge : antidicomarianites, helvidiens et nianistes; un grand nombre de protestants ont aussi

. Irénée, *Cont. Hær.*, III, XIX, 1; V, XIX, 1, t. VIII, col. 938, ; Origène, *Hom. VII in Luc.; Comm. in Matth.*, X, 17, t. XIII, col. 877; S. Méthode, *De Sim. et Anna*, II, t. XVIII, col. 352; S. Hippo-*De theol. et incarn.* dans Galland, *Biblioth.*, II, p. 496 et suiv.; e, *Dem. Evang.*, III, 2, t. XXII, col. 180; S. Amphiloque, *In ti Nativ.*, IV, t. XXXIX, col. 41; S. Épiphane, *Hær.*, LXXVIII, 7, , col. 649; S. Grégoire de Nysse, *Orat. II de Resurr. Christi*, VI, col. 648; S. Grégoire de Nazianze, *Carm. in laud. Virg.*, t. XXXVII, col. 533; S. Jean Chrysostome, *Hom. V in Matt.*, 3, col. 58; S. Augustin, *Serm.* CLXXXVIII, 4, t. XXXVIII, col. 1004; . *X in Joa.*, 2, t. XXXV, col. 1467; S. Ambroise, *De Institut. Vir-*. V, 33, t. XVI, col. 313; *In Luc.*, II, 4, t. XV, col. 1554; S. Jé-*Adv. Helvid.*, 7, t. XXIII, col. 190; et *In Matt.*, XII, 46, t. XXVI, 4, S. Pierre Chrysologue, *Serm.* LXII, t. LII, col. 574; S. Éphrem, *r., Ad Dei matrem precat.*, t. III, p. 524-534, etc. Voir Klee, *de l'histoire des dogmes*, part. II, ch. IV, 3, t. II, p. 41-49.

soutenu, depuis le XVI^e^ siècle, que Jésus eut des frères et des sœurs. Les rationalistes modernes se sont empressés de renouveler cette erreur, ils l'ont même aggravée, car beaucoup d'hérétiques ne donnaient à Jésus que des demi-frères, fils de Joseph, mais non de Marie, et croyaient à l'origine surnaturelle du Sauveur, tandis que les incrédules contemporains font de Notre-Seigneur, comme de ses prétendus frères, les fils de Joseph et de Marie. Voici ce que n'a pas eu honte d'écrire M. Renan :

Jésus avait des frères et des sœurs, dont il semble avoir été l'aîné. Tous sont restés obscurs; car il paraît que les quatre personnages qui sont donnés comme ses frères, et parmi lesquels un au moins, Jacques, est arrivé à une grande importance dans les premières années du développement du Christianisme, étaient ses cousins germains... Ces cousins germains, qui adhérèrent au jeune maître, pendant que ses vrais frères lui faisaient de l'opposition [1], prirent le titre de « frères du Seigneur [2]. » Les vrais frères de Jésus

[1] « Jean, VII, 3 et suiv. »

[2] « En effet, les quatre personnages qui sont donnés, Matth., XIII, 55; Marc, VI, 3, comme frères de Jésus : Jacob, Joseph ou José, Simon et Jude, se retrouvent, ou à peu près, comme fils de Marie et de Cléophas. Matth., XXVII, 56; Marc, XV, 40; XVI, 1; Luc, XXIV, 10; Gal., I, 19; Jac., I, 1; Jude, 1; Eusèbe, *Chron.* ad ann. R. DCCCX; *Hist. eccl.*, III, 11, 22, 32 (d'après Hégésippe); *Const. apost.*, VII, 46. L'hypothèse que nous proposons lève seule l'énorme difficulté que l'on trouve à supposer deux sœurs ayant chacune trois ou quatre fils portant les mêmes noms, et à admettre que Jacques et Simon, les deux premiers évêques de Jérusalem, qualifiés de « frères du Seigneur, » aient été de vrais frères de Jésus, qui auraient commencé par lui être hostiles, puis se seraient convertis... »

n'eurent de notoriété, ainsi que leur mère, qu'après sa mort[1]. Même alors, ils ne paraissent pas avoir égalé en considération leurs cousins, dont la conversion avait été plus spontanée et dont le caractère semble avoir eu plus d'originalité... Ses sœurs se marièrent à Nazareth[2].

M. Renan a conservé le passage que nous venons de rapporter dans l'édition populaire illustrée de sa *Vie de Jésus* publiée en 1870[3]. Il a même eu le triste courage de placer vis-à-vis de la première page du chapitre premier une gravure représentant l'atelier de saint Joseph. Le charpentier de Nazareth, agenouillé sur le sol, enfonce un clou à coups de marteau dans un coffre qu'il vient de terminer. L'enfant Jésus est debout devant lui. Un peu en arrière, sur la porte, la Sainte Vierge, aussi debout, tient dans ses bras un second enfant, plus jeune que Jésus[4]. Il semble que l'ancien séminariste de Saint-Sulpice aurait dû garder au moins, de la maison où il avait été élevé, le respect de la Très Sainte Vierge Marie

[1] « Act., I, 14. »

[2] « Matth., XIII, 56 ; Marc, VI, 3. » — E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. 25-27.

[3] E. Renan, *Vie de Jésus, avec une Préface nouvelle, édition illustrée de soixante dessins*, par Godefroy Durand, grand in-8°, Paris, 1870, p. 11.

[4] E. Renan, *Vie de Jésus, édition illustrée* par G. Durand, p. 8. Cette gravure odieuse fut précisément celle qu'on choisit pour figurer dans le prospectus annonçant cette édition illustrée, prospectus que j'ai eu entre les mains. Dans l'Avant-propos de l'édition illustrée, M. Renan dit, p. I, en parlant de son livre de la *Vie de Jésus* : « Pas une fois je ne me suis reproché de l'avoir écrit. » Il a bien à plaindre, si cela est vrai.

et épargner aux catholiques cet outrage gratuit et cett
insulte que rien ne justifie. Oui, que rien ne justifie, pa
même un prétexte. Cela est si vrai que M. Renan lui
même, en continuant ses *Origines du Christianisme*
arrivé au cinquième volume, en 1877, a été obligé d
confesser que tout porte à croire que Marie n'eut pa
d'autre fils que Jésus :

Jésus eut de vrais frères, de vraies sœurs. Seulement
est possible que ces frères et ces sœurs ne fussent que de
demi-frères, des demi-sœurs. Ces frères et ces sœurs étaien
ils aussi fils ou filles de Marie? Cela n'est pas probable. L
frères, en effet, paraissent avoir été beaucoup plus âgés qu
Jésus. Or Jésus fut... le premier-né de sa mère. Jésus d'ai
leurs fut dans sa jeunesse désigné à Nazareth par le nom
« fils de Marie... » Cela suppose qu'il fut longtemps cons
comme fils unique de veuve. De pareilles appellations
effet ne s'établissent que quand le père n'est plus et que
veuve n'a pas d'autre fils. Citons l'exemple du célèb
peintre Piero della Francesca... Les difficultés s'arrange
donc assez bien, si l'on suppose un premier mariage de J
seph, d'où il aurait eu des fils et des filles, en particuli
Jacques et Jude. Ces deux personnages, Jacques au moin
semblent avoir été plus âgés que Jésus. Le rôle, d'abo
hostile, prêté par les Évangiles aux frères de Jésus, le co
traste que forment les principes et le genre de vie de Jacqu
et de Jude avec ceux de Jésus, sont, dans une telle hyp
thèse, un peu moins inexplicables que dans les autres su
positions que l'on a faites pour sortir de ces contradictions

[1] E. Renan, *Les Évangiles*. « Appendice. Les frères et les cous
de Jésus, » p. 542-543.

C'est ainsi que, dans ce passage, M. Renan se réfute
partie lui-même et réfute en même temps tous ceux
s ennemis du catholicisme qui osent nier que Jésus
été le fils unique de Marie. Cependant il tombe en-
re dans l'erreur en donnant à Jésus des demi-frères,
s, d'après lui, de saint Joseph.

CHAPITRE PREMIER.

LE SENS DU MOT FRÈRE DANS L'ÉCRITURE.

Nous montrerons plus loin que Jésus-Christ est le fils unique de la Très Sainte Vierge; nous établirons aussi que l'histoire ne nous fait connaître aucun fils de saint Joseph. Mais avant tout, il est nécessaire d'examiner quel est le véritable sens du mot frère, *'aḥ*, dans la langue hébraïque; car c'est sur une fausse interprétation et sur l'abus de ce mot que repose l'erreur des rationalistes et de M. Renan :

L'assertion que le mot *'aḥ* (frère) aurait en hébreu un sens plus large qu'en français est tout à fait fausse. La signification du mot *'aḥ* est identiquement la même que celle du mot « frère. » Les emplois métaphoriques, ou abusifs, ou erronés ne prouvent rien contre le sens propre. De ce qu'un prédicateur appelle ses auditeurs « mes frères, » en conclura-t-on que le mot « frère » n'a pas en français un sens très précis? Or, il est évident que, dans les passages précités, le mot « frère » n'est pas pris au sens figuré. Remarquez en particulier Matthieu, XII, 46 et suivants, qui exclut également le sens abusif de « cousin[1]. »

[1] E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. 25, note.

Ce passage de l'auteur des *Origines du Christia-sme* est un des plus surprenants qu'on rencontre dans e œuvre où on lit cependant tant de choses singu-res et fausses. Qu'un hébraïsant ait pu nier « que le ot *'aḥ* eût, en hébreu, un sens plus large qu'en fran-s, » cela est véritablement incompréhensible. M. Renan obligé, lui-même, d'avouer que les cousins de Jésus aient le titre de « frères du Seigneur, » et il nous sure que « la signification du mot *'aḥ* est identique-nt la même que celle du mot *frère!* » En réalité, *'aḥ* hébreu et frère en français s'emploient d'une manière t différente. L'hébreu n'est pas riche en expressions mme nos langues occidentales, comme le grec et le n. Il est particulièrement pauvre pour exprimer les grés de parenté; il n'a aucun terme propre pour dési-er les *cousins,* et lorsqu'il faut en parler, il les appelle *frères.* C'est là un fait incontestable, que n'ignore cun hébraïsant[1], et qui est connu même des simples teurs de la Bible. Le mot hébreu *'aḥ* ne s'applique seulement à un frère, dans le sens strict du mot, is à un parent quelconque, un neveu[2], des cousins[3], mari[4]. Il a un sens plus étendu encore : on s'en sert ur exprimer que l'homme dont on parle appartient à

« *Fratris nomen,* dit le plus célèbre lexicographe hébreu, le naliste Gesenius, *apud Hebræos late patet, est enim cognatus sanguineus quicumque.* » *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 61.
., XIV, 14, 16; voir aussi Gen., XXIV, 48; XXIX, 12, 15; IV Reg., X, etc.
Gen., XIV, 14, 16; XIII, 8; XXIX, 12, 15.
Num., XVI, 10.
. Cantic., IV, 9, où l'épouse est appelée sœur.

un peuple de même race[1]; qu'il est un allié[2], ou simplement un ami[3]. On donne aussi le nom de frères à ceux qui remplissent les mêmes charges[4]. On l'emploie enfin volontiers dans le sens métaphorique, pour marquer une ressemblance quelconque : « Je suis devenu le frère des chacals, » c'est-à-dire semblable aux chacals, dit Job[5].

De ce que nous venons d'exposer, il résulte que le degré précis de parenté ne peut être déterminé en hébreu par le seul nom de *'aḥ;* on ne saurait le fixer qu'à l'aide d'autres renseignements, et, faute de ces renseignements, la question demeure indécise. C'est ainsi qu'il est impossible aux commentateurs de savoir si Othoniel, qui est appelé *frère* de Caleb, était réellement son frère ou simplement son neveu[6].

La version grecque des Septante traduit en quelque sorte mécaniquement le mot *'aḥ* par *adelphos*, « frère, » sans chercher à mettre à la place le terme grec qui aurait dû être employé pour désigner exactement le degré de parenté. De là vient que le mot *anepsios*, cousin, ne se lit pas dans la version grecque de l'Ancien Testament, excepté dans deux passages[7].

Saint Jérôme, dans sa traduction latine de la Bible, a

[1] Num., xx, 14.
[2] Amos, I, 9.
[3] Job, VI, 15.
[4] I (III Reg.), IX, 13.
[5] Job, XXX, 29 (hébreu); voir aussi Proverbes, XVIII, 9.
[6] Jos., XV, 17; Jud., I, 13; I Par., IV, 13.
[7] Ces deux exceptions sont : Num., XXXVI, 11, où le mot ἀνεψιός,

ait comme les Septante : il a mis *frater* partout où l'hé-reu avait *'aḥ*, quoique ce mot *frater* pût induire en rreur ceux des Latins qui ignoraient la valeur particu-ère du mot original. L'expression *consobrinus* n'est onc jamais employée dans notre Vulgate pour rendre hébreu *'ah*[1]. La difficulté qu'il y aurait eu, d'ailleurs, ans un certain nombre de passages, à déterminer quel ait le vrai degré de parenté exprimé par le mot *frère* ans le texte original, justifie le procédé de traduction dopté par les Septante et par saint Jérôme : il était le lus simple et le moins sujet à inconvénients.

Les auteurs du Nouveau Testament ont écrit en grec, ais, à vrai dire, leur langue n'est que de l'hébreu ou u syro-chaldaïque habillé en grec, surtout dans les uatre Évangiles. Leur style est rempli d'hébraïsmes et urs phrases abondent en locutions orientales. Pour la ésignation des degrés de parenté en particulier, ils em-loient uniquement les termes qu'on trouve dans l'An-en Testament et ils se servent du mot *adelphos* comme ont fait les Septante, pour rendre le mot hébreu *'aḥ*, quel ue soit le sens qu'il faille y attacher. Le mot *anepsios*,

usin, ne traduit pas d'ailleurs le mot *'aḥ*, *frère*, mais les mots בני דדיהם, *bené dôdehen*, *fils de leur oncle*, et Tobie, VII, 2. Dans le ême livre, dont nous ne possédons plus que la version grecque, qui té faite moins littéralement que celle du reste de la Bible sur le xte original, nous lisons aussi, XI, 18 (20), le mot ἐξάδελφος, neveu ils du frère).

[1] Le mot *consobrinus* se lit quatre fois dans notre Vulgate : dans s deux passages de Tobie que nous venons de citer, dans Gen., XXIX, , où *consobrina* est pour *fille de Laban, frère de sa mère*, et Col., , 10, où *consobrinus* traduit naturellement l'ἀνεψιός de S. Paul.

« cousin, » ne se lit qu'une fois dans le Nouveau Testament, dans l'Épître de saint Paul aux Colossiens[1], où l'Apôtre parle de Marc, cousin de Barnabé. On ne le rencontre pas dans les Évangiles. La signification du mot *frère,* dans le Nouveau Testament, s'est étendue au lieu de se restreindre, par suite des relations que les changements politiques, accomplis en Palestine, avaient établies entre les Juifs et les autres peuples. Les Juifs distinguaient alors entre *frère* et *prochain*. Le *frère,* c'était l'Israélite d'origine; le *prochain,* c'était le prosélyte; le païen n'était pour eux ni frère, ni prochain. Jésus-Christ et les Apôtres donnèrent le nom de frère à tous les chrétiens, et celui de prochain à tous les hommes.

D'après tout ce que nous venons de dire, il est donc philologiquement certain qu'on ne peut pas conclure du mot frère, employé dans l'Ancien ou dans le Nouveau Testament, que celui qui est ainsi qualifié soit issu du même père ou de la même mère que la personne dont il est appelé le frère. C'est un point très important à noter tout d'abord, et au-dessus de toute contestation.

La véritable signification du mot frère étant ainsi par elle-même indéterminée, on ne peut la préciser, comme nous l'avons déjà remarqué, qu'autant que l'indication expresse des relations de famille dans d'autres passages permet de constituer exactement un arbre généalogique.

Ces préliminaires posés, entrons dans l'étude même de la question des frères du Seigneur.

[1] Col., IV, 10.

CHAPITRE II.

JÉSUS-CHRIST FILS UNIQUE DE MARIE.

Le Nouveau Testament nous fait connaître plusieurs
rsonnages qu'il appelle effectivement frères de Jésus
dont les noms sont : Jacques, Joseph, Simon et Jude.
us rencontrons douze fois, dans le Nouveau Testa-
nt, cette expression *frères* ou *frère* de Jésus, neuf fois
ns les Évangiles et trois fois en dehors des Évangiles[1].
el est donc le sens précis qu'il faut y attacher? D'a-
ès ce que nous avons établi, il est impossible de rien
nclure de l'expression elle-même; on ne peut en dé-
miner la valeur que par les renseignements que nous
rnissent les anciens monuments. Que nous appren-
nt-ils?

Constatons avant tout que les écrits du Nouveau Tes-
nent ne mentionnent nulle part, en propres termes,
utre fils de Marie que Jésus. Nous n'y lisons jamais
e les personnages appelés frères de Jésus fussent fils
Marie, épouse de Joseph, quoiqu'ils soient nommés
sieurs fois à côté de Jésus et de Marie[2]. Nous y voyons,

Matth., XII, 46-50; XIII, 55; Marc, III, 31-35; VI, 3; Luc, VIII,
21; Joa., II, 12; VII, 3, 5, 10; Act., I, 14; I Cor., IX, 5; Gal., I, 19.
Matth., XII, 46, 47; Marc, III, 31, 32; Luc, VIII, 19, 20; Joa., II,
Act., I, 14.

au contraire, d'une manière claire que Jacques, Joseph, Simon et Jude étaient fils de Marie, femme de Cléophas. Il n'existe donc aucune preuve, au moins directe, de la pluralité des fils de Marie, non plus que de l'existence de fils de Joseph.

M. Renan est obligé d'en faire, en quelque manière, l'aveu dans les termes suivants : « L'inexactitude des renseignements fournis par les Évangiles sur les circonstances matérielles de la vie de Jésus, l'incertitude des traditions du premier siècle, recueillies par Hégésippe, les fréquentes homonymies qui répandent tant d'embarras sur l'histoire des Juifs à toutes les époques *rendent presque insolubles les questions relatives à la famille de Jésus*[1]. » La question au sujet de laquelle M. Renan écrit ces paroles, celle qu'il intitule, comme nous l'avons dit plus haut, « les frères et les cousins de Jésus, » n'est nullement insoluble, et elle est, de fait, résolue par la comparaison attentive des textes et par la tradition; mais son langage trahit l'embarras de ceux qui veulent à tout prix donner des frères au Sauveur.

On n'échappe aux difficultés qu'en acceptant purement et simplement la tradition qui, tout en confirmant la croyance de l'Église sur ce point important, nous explique ce que nous lisons dans le récit évangélique. Elle nous atteste que ceux qui sont connus sous le nom de frères du Seigneur étaient ses cousins germains, les fils, non de la Sainte Vierge ou de saint Joseph, mais de Marie de Cléophas, sa sœur ou sa belle-sœur.

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, Appendice, p. 537.

M. Renan reconnaît lui-même que, depuis de longs ècles, tous les catholiques admettent cette tradition : Les docteurs orthodoxes depuis saint Jérôme, dit-il, oient lever la difficulté en supposant que les quatre ersonnages énumérés par Marc et Matthieu comme ères de Jésus étaient en réalité ses cousins germains, s de Marie Cléophas. Mais cela est inadmissible[1]. » Il t si peu inadmissible « que les quatre personnages énuérés par Marc et Matthieu » soient seulement les couns germains de Jésus que nous verrons tout à l'heure . Renan en convenir lui-même en partie. Du reste, our le moment, il suffit de remarquer son aveu sur xistence de la tradition depuis la fin du IVe siècle. ais cette tradition est bien plus ancienne : elle remonte squ'à l'origine du Christianisme et s'appuie sur l'autoté et le témoignage d'Hégésippe[2]. Aussi sa force est lle que saint Pierre Damien écrivait au pape Nicolas[3] ue c'était la foi de l'Église.

Elle seule peut d'ailleurs nous expliquer le récit évanélique. Et cela est si vrai que, pour le prouver, nous avons besoin d'emprunter notre argumentation qu'à . Renan lui-même. « Ce qu'il y a de... surprenant,

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, Appendice, p. 537.

[2] Hégésippe, *Fragmenta*, III, *Patr. gr.*, t. V, col. 1317. Un Fragent sur les quatre Maries, qui rapporte la même tradition, n'est s de Papias l'ancien, quoiqu'on l'ait cru longtemps (Migne, *tr. gr.*, *Papiæ fragmenta*, X, t. V, col. 1261), mais d'un Papias, ammairien du XIe ou du XIIe siècle. Voir Fr. X. Funk, *Opera Pa- Apostolicorum*, 1881, t. II, p. LIII ; W. Smith, *Dictionary of tian Biography*, t. IV, 1887, p. 190.

[3] S. Pierre Damien, *Opusc.*, XVII, c. 3, t. CXLV, col. 384.

dit-il, c'est qu'en réunissant d'autres renseignements, fournis par les Évangiles, par Hégésippe, par les plus vieilles traditions de l'Église de Jérusalem, on forme une famille de cousins germains de Jésus, portant presque (presque est de trop) les noms mêmes qui sont donnés par Matthieu et par Marc [1] comme ceux des frères de Jésus [2]. » Entre les femmes, en effet, que les synoptiques placent au pied de la croix de Jésus et qui affirmèrent la résurrection, se trouve une « *Marie, mère de Jacques le Mineur et de José* [3]. Cette Marie est certainement la même que celle que le quatrième Évangile place aussi au pied de la croix, qu'il appelle Marie de Clopas [4], ce qui signifie sans doute Marie, femme de Clopas, et dont il fait une sœur de la mère de Jésus. La difficulté qui se trouve à ce que les deux sœurs se soient appelées du même nom n'arrête guère le quatrième Évangéliste, qui ne donne pas une seule fois à la mère de Jésus le nom de Marie [5]. »

Observons, en passant, au sujet de ces dernières affirmations de M. Renan et de ses insinuations contre saint Jean, qu'il n'est point certain que la sœur de la Sainte Vierge s'appelât Marie et surtout que Marie de Cléophas fût sa véritable sœur. Un savant allemand, Wieseler, a soutenu, en 1840 [6], que saint Jean, dans le

[1] Matth., XIII, 55; Marc, VI, 3.
[2] E. Renan, *Les Évangiles*, Appendice.
[3] Matth., XXVII, 56; Marc, XV, 40, 47; XVI, 1; Luc, XXIV, 10.
[4] Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ. Joa., XIX, 25.
[5] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 539-540.
[6] C. Wieseler, *Die Söhne Zebedäi Vettern des Herrn*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1840, t. XIII, p. 648-694.

rit de la passion, ne mentionne pas seulement trois rsonnes comme présentes au crucifiement, mais qua-, c'est-à-dire qu'il faut entendre par les mots : « la ur de sa mère, Marie de Cléophas[1], » deux femmes lieu d'une, saint Jean ne donnant pas le nom de la ur de la Sainte Vierge, pas plus qu'il ne donne le m de la Sainte Vierge elle-même. Pour Wieseler, la ur de la Sainte Vierge est Salomé, non pas Marie de éophas.

Mais alors même qu'on admet que la sœur de Marie Marie de Cléophas ne sont qu'une seule et même per-nne, ce qui paraît plus vraisemblable, il ne s'ensuit s que Marie de Cléophas fût la véritable sœur de la ère de Jésus; elle pouvait n'être que sa belle-sœur, le ot sœur ayant en hébreu, et par conséquent dans les angiles, un sens aussi large que celui de frère. Ce i confirme péremptoirement cette explication, c'est qu'Eusèbe nous apprend, d'après Hégésippe, que Cléophas était frère de Joseph[2]. » La femme de Cléo-as, Marie, était donc la belle-sœur de la Très Sainte erge. L'identité de nom n'a plus, par conséquent, de oi nous surprendre, puisqu'il n'est pas extraordinaire e deux belles-sœurs portent le même nom. M. Renan connaît lui-même, plus loin, quant au fond, l'exacti-de ce que nous venons de dire :

Comment les fils de Clopas étaient-ils cousins germains de

[1] Ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ. Joa., XIX, 25.
[2] Hégésippe, dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 22, t. XX, col. 380, et *Patr.* , t. V, col. 1317.

Jésus? Ils ont pu l'être ou par leur mère, Marie Cléophas.. ou par leur père Clopas, dont Hégésippe fait un frère d Joseph; ou par les deux côtés à la fois; car il est possible à la rigueur que les deux frères aient épousé les deux sœurs De ces trois hypothèses, la seconde est de beaucoup la plu probable. L'hypothèse de deux sœurs portant le même nom est d'une suprême invraisemblance... Ajoutons que, selon une interprétation pénible, il est vrai, mais cependant ad missible, l'expression « la sœur de sa mère [1] » ne tombe pa sur « Marie de Cléophas [2], » mais constitue un personnag distinct, innommé, comme la mère de Jésus elle-même. L vieil Hégésippe, si préoccupé de tout ce qui touchait à l famille de Jésus, paraît avoir très bien su la vérité sur c point [3].

M. Renan a donc beau vouloir attaquer saint Jean, i nous donne, en fin de compte, raison contre ses propre affirmations :

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, continue-t-il, nou avons déjà deux cousins germains de Jésus s'appelant Jac ques et José. Nous trouvons de plus un Siméon, fils de Clo pas, qu'Hégésippe et tous ceux qui ont transmis les souve nirs de la primitive Église de Jérusalem présentent comm le second évêque de Jérusalem et comme ayant été mar tyrisé sous Trajan. Enfin, on a des traces d'un quatrièm Cléopide dans ce Juda, fils de Jacques, qui paraît avoi succédé à Siméon, fils de Clopas, dans le siège de Jérusa lem. La famille de Clopas paraissant avoir détenu d'un

[1] Ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ.
[2] Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ.
[3] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 543-544.

on presque héréditaire le gouvernement de l'Église de usalem de Titus à Adrien, il n'y a rien de trop hardi à poser que le Jacques, père de ce Juda, était Jacques le neur, fils de Marie Cléophas. Nous avons ainsi trois fils Cléopas, s'appelant Jacques, José, Siméon, exactement me les frères de Jésus mentionnés par les synoptiques, s parler d'un petit-fils hypothétique pour lequel se serait ouvelée la même identité de nom [1]. Deux sœurs portant nème nom, c'était déjà une forte singularité. Que dire du où ces deux sœurs auraient eu trois fils au moins [2], por- t le même nom? Aucun critique n'admettra la possibilité ne pareille coïncidence [3].

Cette conclusion est certainement juste : admettre que us ait eu quatre frères et quatre cousins germains, rtant tous les quatre les mêmes noms, c'est violer tes les règles de la vraisemblance et de la critique. ilà ce que font néanmoins un grand nombre de pro- tants, afin de nier la virginité de Marie, mère de Dieu. M. Renan a raison de rejeter leur erreur. Malheureu- nent il tombe lui-même dans une autre. Mais, avant le suivre plus loin, il est bon de rechercher ce que n peut savoir des frères du Seigneur.

Les fils de Marie de Cléophas sont d'abord Jacques, ôtre connu sous le nom de saint Jacques le Mineur [4],

[1] Le petit-fils hypothétique n'a rien à faire ici. Il est certain, me nous le verrons tout à l'heure, que Jacques, José ou Joseph Siméon avaient un quatrième frère qui s'appelait Jude, l'apôtre ce nom.

[2] Nous venons de voir qu'elles en auraient eu quatre certainement.

[3] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 539-540.

[4] Voir Marc, xv, 40; Luc, xxiv, 10.

et Joseph. L'identification de Jacques, fils de la Mari du Calvaire, avec l'un des apôtres de ce nom résulte d la dénomination de Jacques, fils d'Alphée, donnée à l'u des douze. Alphée et Cléophas sont en effet le mèm nom. Ils ne diffèrent que par la manière dont a ét transcrite en grec la gutturale initiale du mot[1]. C Jacques est d'ailleurs appelé par saint Paul, « frère d Seigneur[2]. » Un autre apôtre, saint Jude, était aussi fil de Marie de Cléophas. Ce Jude est frère de Jacques[3] C'est le troisième frère ou cousin germain du Seigneur[4] Un quatrième fils de Marie de Cléophas nous est conn comme tel, grâce aux renseignements que nous possé dons déjà, par un passage de saint Matthieu[5], qui a so parallèle dans saint Marc[6]. Ces deux Évangélistes, rap portant les paroles des habitants de Nazareth, mention nent Simon parmi les frères du Seigneur, avec Jacques Joseph et Jude. Ce Simon ne nous est pas autremen

[1] « Alphée et Cléophas. Ces deux noms paraissent désigne une même personne », dit M. Renan dans la *Vie de Jésus*, 9e édit. p. 24. Il le nie dans les *Évangiles*, p. 546, mais à tort : « Ἀλφαῖος dit-il, est le nom hébreu *Halphai*, et Κλωπᾶς ou Κλεωπᾶς, est un abréviation de Κλεόπατρος. » Cela n'autorise point à dire : « C'est l un rapprochement tout à fait faux. » Cléopatros et Alphaios ont u sens analogue : le premier signifie « gloire du père », le second « lieutenant, successeur (du père). » Ἀντίοχος correspondrait mieux sans doute à Alphaios, mais la ressemblance de son a dû faire préférer Clopas (Comparez Jésus et Jason).

[2] Gal., I, 19.

[3] Luc, VI, 16; Act., I, 13.

[4] Jude, 1.

[5] Matth., XIII, 55.

[6] Marc, VI, 3.

nnu par le Nouveau Testament. Quelques interprètes confondent avec l'apôtre Simon le Chananéen ou le lote; un plus grand nombre, avec le Siméon qui de- it évêque de Jérusalem, en l'an 62, après la mort de nt Jacques. Une précieuse tradition, conservée par égésippe, vers 150, dit en effet formellement qu'après mort de saint Jacques, on choisit de préférence, pour succéder sur le siège de Jérusalem, Simon, son frère, rce que cet autre fils de Cléophas était, comme Jac- es, cousin du Sauveur[1].

La tradition connaît deux « sœurs » ou cousines de tre-Seigneur, mais elle est flottante et varie sur leurs ms : elle les appelle tantôt Assia et Lydia, tantôt rie et Salomé. Pour expliquer le passage de saint tthieu qui rapporte les paroles suivantes des gens de zareth : « Ses frères... et ses sœurs ne sont-ils pas s au milieu de nous[2]? » on suppose assez générale- nt ceci : Après la mort de saint Joseph, arrivée, mme on peut le conclure du silence que les Évangiles rdent sur lui, avant le commencement de la vie pu- que de Notre-Seigneur, Marie et Jésus étaient allés biter chez leur parent Cléophas, de sorte que les deux milles n'en formèrent plus qu'une. D'autres pensent e Cléophas était mort avant son frère Joseph, et que taient sa femme et ses enfants qui s'étaient retirés rès de la Sainte Vierge. Quoi qu'il en soit, il n'en te pas moins certain que Jacques, Joseph, Simon et

[1] Εὐσεβίου.
[2] Matth., XIII, 55, 56.

Jude étaient les cousins germains, non les propre frères de Jésus.

M. Renan n'admet cependant pas ce que nous venon de dire. Il prétend, en particulier, que les apôtres sain Jacques et saint Jude étaient les fils, non de Cléophas mais de saint Joseph. Nous verrons bientôt ce qu'il fau penser de cette dernière affirmation; mais constaton maintenant qu'il avoue, autant que cet écrivain fuyan puisse avouer, dans un passage que nous avons rapport en partie plus haut[1], que Jésus fut le fils *unique* de Marie

Jésus eut de vrais frères, de vraies sœurs. Seulement i est possible que ces frères et ces sœurs ne fussent que des demi-frères, des demi-sœurs. Ces frères et ces sœurs étaient ils aussi fils ou filles de Marie? Cela n'est pas probable. Les frères, en effet, paraissent avoir été beaucoup plus âgés que Jésus. Or Jésus fut, à ce qu'il paraît, le premier-né de sa mère. Jésus, d'ailleurs, fut dans sa jeunesse désigné à Nazareth par le nom de fils de Marie. Nous avons à cet égard le témoignage du plus historique des Évangiles[2]. Cela suppose qu'il fut longtemps connu comme fils unique de veuve.. Enfin, le *mythe* de la virginité de Marie, sans exclure absolument l'idée que Marie ait eu ensuite d'autres enfants de Joseph ou se soit remariée (!), se combine mieux avec l'hypothèse où elle n'aurait eu qu'un fils. Certes, la légende sait faire à la réalité toutes les violences. Il faut songer cependant que la légende dont il s'agit en ce moment s'est élaborée dans le cercle même des frères et des cousins de Jésus[3]

[1] Voir plus haut, p. 400.
[2] Marc, VI, 3.
[3] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 542.

M. Renan admet donc, quoiqu'il ne croie pas à la virnité de Marie, que la Sainte Vierge n'a pas eu d'autre nfant que Jésus. Il faut que la force de la vérité soit en grande pour lui arracher un semblable aveu et le ntraindre à combattre de la sorte et lui-même, et tant rationalistes et de protestants, qui font des peronnages, nommés dans saint Matthieu et dans saint larc comme « frères de Jésus, » les fils de Marie et de oseph.

Nous avons déjà vu que M. Renan soutient que saint oseph a eu plusieurs enfants. C'est le dernier point qu'il ous reste à examiner. Il prétend résoudre ainsi toutes s obscurités qu'offrent, d'après lui, les textes anciens. Les difficultés s'arrangent donc assez bien, dit-il, si on suppose un premier mariage de Joseph, d'où il auait eu des fils et des filles, en particulier Jacques et ude. » Il ajoute en note : « C'était la tradition des nrétiens judaïsants, consignée en particulier dans l'Éangile de Pierre[1]. » Plus haut, il avait déjà dit : Toute la tradition hiérosolymitaine distingue parfaitement les *frères du Seigneur* de la famille de Clopas... otoirement Jacques, frère du Seigneur, n'était pas fils e Clopas (dans l'Évangile de la Nativité de Marie, prologue, il est expressément appelé *fils de Joseph*)... ans l'Évangile des Hébreux, qui a si souvent la supécrité sur les autres textes synoptiques, Jésus appelle irectement Jacques *mon frère*, expression tout excep-

[1] Origène, *In Matth.*, x, 17, t. XIII, col. 876-877. — E. Renan, *Les Évangiles*, p. 543-544.

tionnelle et qu'on n'eût certainement pas employée po
un cousin germain[1]. »

Voilà tous les arguments de M. Renan[2]. Ils sont do
tous empruntés aux Évangiles apocryphes. M. Ren
aurait pu y joindre le témoignage de quelques écrivai
ecclésiastiques des premiers siècles, comme saint Ép
phane. Ces écrivains avaient été trompés par ce q
saint Jérôme n'hésite pas à appeler « les folles rêveri
des apocryphes, » *deliramenta apocryphorum*[3]. L
auteurs des Évangiles apocryphes eux-mêmes, de l'
vangile de la Nativité de Marie, de l'Évangile de l'e
fance du Sauveur, de l'histoire de Joseph le charpentie
avaient probablement été induits en erreur par u
fausse interprétation du mot *frère* des Évangiles can
niques, dont ils ne connaissaient pas le véritable sens.

C'est donc sur ces *deliramenta apocryphorum* qu'e
fondée l'opinion de M. Renan. Par le renversement
plus étrange de toute critique, il préfère le témoignag
d'œuvres romanesques, dont l'autorité est nulle, a
témoignage de saint Matthieu et de saint Marc, do
l'authenticité et la véracité ne peuvent pas être sérieu
sement contestées. Le passage dans lequel il cherche
échapper à la vérité est bien un des plus curieux qu'a
jamais produits l'esprit de sophisme. Il résulte logiqu
ment de son système que, dans la famille de Joseph

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 541-542.

[2] Sauf quelques indications fausses qu'il veut tirer d'Eusèbe
qu'il est inutile de discuter.

[3] S. Jérôme, *Comm. in Matth.*, XII, 49, t. XXVI, col. 84.

ns celle de Clopas, tous les enfants avaient des noms
mblables.

Comment admettre que les deux frères, Joseph et Clopas,
sent trois ou même quatre fils portant le même nom?
aminons la liste des quatre frères de Jésus donnée par les
noptiques : Jacques, Jude, Simon, José. Les deux pre-
ers ont des titres bien authentiques à s'appeler frères du
gneur; les deux derniers n'ont en dehors des deux pas-
es synoptiques aucune référence à faire valoir. Comme
deux noms de *Simon* ou *Siméon*, *José* ou *Joseph*, se
uvent d'ailleurs dans la liste des fils de Clopas nous
mmes menés à l'hypothèse suivante : c'est que les pas-
es de Marc et de Matthieu où sont énumérés les quatre
es de Jésus renferment une inadvertance; que, sur les
tre personnages nommés par les synoptiques, Jacques et
le étaient bien frères de Jésus et fils de Joseph, mais que
néon et José ont été mis là par erreur. Le rédacteur de ce
it récit, comme tous les agadistes, tenait peu à l'exacti-
e des détails matériels et, comme tous les narrateurs
ngéliques, sauf le quatrième, était dominé par la cadence
parallélisme sémitique. Le besoin de la phrase l'aura
aîné dans une énumération dont le tour demandait quatre
ns propres. Comme il ne connaissait que deux vrais frères
Jésus, il se sera trouvé induit à leur associer deux de ses
sins germains [1].

ue pensez-vous de ce *Deus ex machina,* « la cadence
parallélisme sémitique? » La cadence permet de re-
r le témoignage de deux historiens contemporains,

1. Renan, *Les Évangiles,* p. 544-545.

dont l'un au moins a connu personnellement ceux d
il parle! Comment les rationalistes jugeraient-ils
théologien catholique qui leur opposerait de pareil
raisons? Il nous semble que de tels sophismes prouv
invinciblement que celui qui est réduit à les emplo
soutient une thèse fausse. Reprenant donc les termes
M. Renan, nous pouvons dire à bon droit : « Comme
deux noms de Simon ou Siméon, José ou Joseph,
trouvent d'ailleurs dans la liste des fils de Clopas, »
que Jacques et Jude sont frères de Simon et de Jose
il en résulte, ainsi que nous l'avons dit plus haut,
Jacques et Jude sont fils de Clopas ou Cléophas, et
Marie, comme Simon et Joseph; il en résulte aussi
ces quatre noms étant précisément les noms de ceux
sont appelés par les synoptiques les frères du Seigne
ceux qui portaient ce titre étaient les fils de Cléoph
frère de saint Joseph; qu'ils étaient, par conséque
non les véritables frères de Jésus, mais ses cous
germains putatifs, parce que saint Joseph, leur onc
était le père putatif de Notre-Seigneur, ou ses cous
germains réels, si l'on admet que Marie, leur mè
était une véritable sœur de la Sainte Vierge. L'int
prétation catholique des textes du Nouveau Testam
concernant les « frères du Seigneur » est donc la p
logique et la seule qui rende compte des textes,
même temps qu'elle est conforme à la tradition.

SECTION V.

LES ACTES DES APÔTRES.

CHAPITRE PREMIER.

AUTHENTICITÉ ET INTÉGRITÉ DES ACTES DES APÔTRES.

L'authenticité des Actes des Apôtres s'impose même
x plus difficiles et aux plus prévenus. « Les efforts
on a fait pour prouver que le troisième Évangile et
Actes ne sont pas du même auteur sont restés tout à
t infructueux, » dit M. Renan[1]. Les Actes sont cités

E. Renan, *Les Évangiles*, p. 436. Voici les raisons qu'il en donne
même, *ibid.* : « Voir la liste des idiotismes communs aux deux
ts dans Zeller, *Die Apostelgeschichte*, p. 414 et suiv. Le livre a
parfaite unité de rédaction, Zeller, p. 387 et suiv., et c'est là
ui nous décide à l'attribuer au personnage qui dit ἡμεῖς à partir
, 10. Car admettre que cet ἡμεῖς vienne d'un document inséré
auteur dans sa narration est souverainement invraisembla-
Les exemples qu'on cite d'une telle négligence appartiennent
s livres sans valeur littéraire, à peine rédigés : or les Actes sont
ivre composé avec beaucoup d'art. Les locutions favorites des
aux où il y a ἡμεῖς sont les mêmes que celles du reste des
et du troisième Évangile. Voir Klostermann, *Vindiciæ Lu-*

pour la première fois expressément dans la lettre de Églises de Lyon et de Vienne aux Églises d'Asie et d Phrygie, en 177 ; on les trouve ensuite mentionnés pa la plupart des Pères et des Docteurs, saint Irénée, Cl ment d'Alexandrie, Tertullien, Origène[1]. Dans le célèbr passage de son *Histoire ecclésiastique* où il énumère le écrits du Nouveau Testament, Eusèbe range les Acte des Apôtres parmi ceux qui sont admis de tout le mond sans aucune contestation[2].

Le livre des Actes porte d'ailleurs la marque de l'ép que de sa composition. « La gaieté, la jeunesse de cœu que respirent ces odyssées évangéliques, dit M. Renan furent quelque chose de nouveau, d'original et de cha mant. Les Actes des Apôtres, expression du premi élan de la conscience chrétienne, sont un livre de joi d'ardeur sereine. Depuis les poèmes homériques, n'avait pas vu d'œuvre pleine de sensations aussi fra ches. Une brise matinale, une odeur de mer, si j'ose dire, inspirant quelque chose d'allègre et de fort, p nètre tout le livre et en fait un excellent compagnon

canæ, p. 48 et suiv., Goettingue, 1866. » Voir aussi E. Renan, *Sa Paul*, p. 131 ; H. Ewald, *Die Gewissheit der Abkunft der Aposto geschichte und des dritten Evangeliums von Lukas*, dans les *Jahrb cher der biblischen Wissenschaft*, 1857-1858, p. 49-69.

[1] Irénée, *Cont. Hær.*, III, xiv, 1, t. vii, col. 913 ; Clément d' lexandrie, *Strom.*, v, 12, t. ix, col. 124 ; Tertullien, *Adv. Marcion.*, 2; *De Jejuniis*, 10, t. ii, col. 472, 962; Origène, dans Eusèbe, *H.* vi, 25, t. xx, col. 585. Il y a des allusions aux Actes encore p anciennes dans l'*Épître* attribuée à saint Barnabé, 19, t. ii, col. 7 et dans la *Doctrine des douze Apôtres*, 4, 5, édit. Harnack, p.

[2] Eusèbe, *H. E.*, iii, 25, t. xx, col. 269.

yage, le bréviaire exquis de celui qui poursuit des
ces antiques sur les mers du Midi. Ce fut la seconde
ésie du Christianisme. Le lac de Tibériade et ses bar-
es de pêcheurs avaient fourni la première[1]. » « Les
éfaces qui sont en tête des deux écrits (le troisième
angile et les Actes), la dédicace de l'un et de l'autre à
éophile, la parfaite ressemblance du style et des idées
rnissent... d'abondantes démonstrations[2] » que saint
c a composé l'histoire de la fondation des Églises,
nme l'histoire de son fondateur, et il est inutile d'in-
ter davantage là-dessus.

Quant à l'intégrité des Actes, on a allégué contre elle
hangement de rédaction qu'on remarque dans la se-
ıde partie du livre[3], où l'auteur parle à la première
rsonne, mais cette objection n'est pas sérieuse. On a
pposé « que les passages où se trouve le pronom *nous*
été copiés par le dernier rédacteur des Actes dans
écrit antérieur, dans des mémoires originaux d'un
ciple de Paul, par exemple de Timothée, et que le
acteur, par inadvertance, aurait oublié de substituer
ous le nom du narrateur. — Cette explication, dit
Renan, est bien peu admissible. On comprendrait
au plus une telle négligence dans une compilation

E. Renan, *Saint Paul*, p. 12-13.

F. Renan, *Les Apôtres*, p. x. On peut voir l'identité de l'auteur
roisième Évangile et des Actes prouvée philologiquement par le
ertian, *Philologie des Actes des Apôtres*, dans les *Études reli-*
s. 1863, t. II, p. 783-787. Id., *L'auteur des Actes des Apôtres*,
1864, t. IV, p. 1-16.

partir d'Actes, XVI, 10.

grossière. Mais le troisième Évangile et les Actes for
ment un ouvrage très bien rédigé, composé avec ré
flexion et même avec art, écrit d'une même main e
d'après un plan suivi. Les deux livres réunis font u
ensemble absolument du même style, présentant le
mêmes locutions favorites et la même façon de cite
l'Écriture. Une faute de rédaction aussi choquante qu
celle dont il s'agit serait inexplicable. On est donc invin
ciblement porté à conclure que celui qui a écrit la fin d
l'ouvrage en a écrit le commencement et que le narra
teur du tout est celui qui dit *nous* aux passages préci
tés[1]. » L'intégrité des Actes ne souffre donc pas plus d
difficulté que leur authenticité[2].

[1] E. Renan, *Les Apôtres*, p. XI-XII. Cf. plus haut la note 1, p. 42
[2] Voir l'intégrité des Actes prouvée par le style, H. Mertian, *Ph
logie des Actes des Apôtres*, dans les *Études religieuses*, 186
t. II, p. 776-782.

CHAPITRE II.

DE LA VÉRACITÉ DES ACTES DES APÔTRES.

'auteur des Actes était parfaitement renseigné sur ce qu'il raconte. De tous les livres de l'Écriture, n n'a un champ si vaste et si peu familier aux Juifs. t Luc nous conduit en Syrie, en Chypre, en Asie eure, en Grèce, en Italie; son récit est plein d'allu- à l'histoire, aux mœurs, aux coutumes, à la religion peuples qui habitent ces contrées si diverses, aux es mêmes de la navigation de son temps; et dans ujets si variés, au milieu de cette foule de détails, meut avec la plus grande aisance, et il s'exprime es personnes, les lieux et les choses avec une exac- e que peut posséder seul un témoin oculaire, intel- t, attentif, instruit et consciencieux[1]. Toutes les u'il est possible de contrôler sa narration par les es profanes, et le cas se présente souvent, cette e est tout entière en sa faveur. On n'a pu lui her chicane que sur trois points qui, du reste, par

[1] les preuves de détail que nous avons données dans *Le Nou- tament et les découvertes archéologiques modernes*, p. 183-

une singularité curieuse, ont trait à l'histoire juive
non à l'histoire étrangère.

En dehors de ces épisodes, les rationalistes n'ont rie
pu relever dans un livre si plein de faits, et pour co
tester sa valeur historique, ils ont été réduits à souten
que l'auteur avait sciemment altéré les événements qu'
rapporte, afin de leur donner une signification qu'i
n'ont pas en réalité. Nous allons répondre successiv
ment à chacune de ces accusations.

Le premier qui ait révoqué en doute la véracité d
l'auteur des Actes est Frisch, en 1817[1]. En 1836, Schra
der contesta la crédibilité de quelques parties des Act
à cause des divergences qu'il crut découvrir entre l
récits de saint Luc et ceux de saint Paul[2]. Mais ce f
en 1838 que commença, avec Christian Baur, la vé
table guerre contre les Actes des Apôtres. Le chef d
l'école de Tubingue soutint que cet écrit avait été co
posé par un partisan de saint Paul, afin de gagner l
partisans de saint Pierre, et que, dans ce but, l'aute
avait tracé des tableaux de concorde imaginaire : au li
du désaccord réel qui avait divisé les deux Apôtres,
montrait entre eux une harmonie parfaite, pureme
idéale[3]. Schneckenburger adopta et développa ce sy
tème avec quelques ménagements[4]. D'autres critique

[1] Frisch, *Utrumque Lucæ commentarium non tam historicæ si
plicitatis quam artificiosæ tractationis indolem habere*, Friberg, 18

[2] Schrader, *Der Apostel Paulus*, Leipzig, 1830-1836.

[3] Chr. Baur, *Ueber den Ursprung des Episcopats*, 1838, p. 1
Cf. ce que nous avons dit, t. II, p. 561 et suiv.

[4] Schneckenburger, *Ueber den Zweck der Apostelgeschichte*, 18

ume Gfrörer[1], de Wette[2] et plus tard Zeller[3] ajou-ent de nouvelles accusations aux précédentes : ils utinrent que le livre des Actes renfermait des contra-ctions et des erreurs historiques formelles. Baur lui-ême revint à la charge et, dans plusieurs de ses écrits, fforça de mettre en opposition le récit de saint Luc et Épîtres de saint Paul[4]. M. Renan s'est approprié les jections de Baur et de Leberecht de Wette dans ses *rigines du Christianisme*.

Les erreurs qu'on prétend découvrir dans les Actes nt les suivantes. L'auteur s'est trompé sur la date de révolte de Theudas et sur les circonstances d'une dition excitée par un Égyptien ; de plus il n'est pas oyable, comme le prétend saint Luc, que saint Paul, errogé par le grand prêtre à Jérusalem, ignorât elle était la dignité de celui auquel il avait à répondre. Au sujet de la première difficulté, M. Renan, par-nt de saint Luc, affirme sans hésitation : « Il commet s erreurs de chronologie[5]. » « Avant Judas le Gaulo-te, les Actes placent un autre agitateur, Theudas; ais c'est là un anachronisme; le mouvement de Theu-

[1] Gfrörer, *Die heilige Sage*, 1838, t. I, p. 383 et suiv.

[2] W. de Wette, *Handbuch zum Neuen Testament*, I, 4; *Einleitung die kanonischen Bücher des Neuen Testaments*, § 114, 115e.

[3] Zeller, *Die Apostelgeschichte*, dans les *Theologische Jahrbücher*, 50, et à part, 1854, p. 318.

[4] Chr. Baur, *Paulus des Apostel Jesu Christi*, 1845, p. 1-243; *Das ristenthum der drei ersten Jahrhunderte*, Tubingue, 1860, p. 103, 5. Voir H. Mertian, *De la valeur historique des Actes des Apôtres*, r les *Études religieuses*, 1862, t. I, p. 577-578.

[5] E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. LXXXIV (1re édit., p. XL).

das eut lieu l'an 44 de l'ère chrétienne[1]. » M. Reus dit à son tour :

Les exemples cités dans le discours qui est mis dans la bouche de Gamaliel présentent une double difficulté chronologique. Nous savons par l'historien Josèphe[2] que Judas de Gaulon, dit le Galiléen, leva l'étendard de la révolte l'an 6 de l'ère chrétienne, à l'époque où, après la destitution d'Archélaüs, l'empereur Auguste réduisit la Judée en province romaine et ordonna le premier recensement qui devait servir de base à l'administration romaine du pays[3]. L'insurrection fut longue et sanglante, et le parti de Judas, les *exaltados* de ces temps-là, ou, comme on les nommait aussi, les zélateurs, ne purent être exterminés complètement. Ils se constituèrent comme l'extrême gauche des Pharisiens et reparurent plus d'une fois sous les armes pendant tout le cours du siècle et notamment dans la guerre contre Vespasien et Tite. Theudas fut un faux prophète qui appela les Juifs à la liberté du temps du procureur Cuspius Fadus[4], mais dont l'entreprise fut immédiatement étouffée par ce magistrat. Or ce dernier événement, qui n'a eu lieu qu'après l'an 44, est placé à tort, d'après notre texte, avant l'insurrection de Judas; et il semble même impossible que Gamaliel en ait parlé à cette occasion, si tant est que Luc suive l'ordre chronologique dans son récit. Car Theudas ne parut qu'après la mort du roi Agrippa, racontée seulement au chapitre XII de notre

[1] E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. 63, note 2 (1re édit., p. 60 note 3).

[2] Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, 1; XX, 5; *Bell. jud.*, II, 8, 17.

[3] Contre cette fausse allégation au sujet de saint Luc, voir plus haut, p. 307-312.

[4] Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 1.

e. Pour faire disparaître cette double difficulté, les exé-
s ont admis qu'il y a eu un autre Theudas inconnu à
phe et antérieur à Judas, également vaincu bientôt.
x qui penseraient que cette hypothèse n'est autre chose
n expédient arbitraire, admettront facilement que l'ana-
e des faits, jointe à une connaissance moins exacte de
succession chronologique, a amené ici une méprise de
art de celui qui a rédigé le discours sur des données tra-
nnelles[1].

insi, d'après M. Renan et M. Reuss, saint Luc s'est
ainement trompé; mais la vérité, la voici : Gamaliel,
nbre du Sanhédrin, dans le discours qu'il prononça
faveur des Apôtres traduits devant le grand conseil
Juifs, dit entre autres choses, en parlant de divers
tieux : « Avant ces jours, il y eut Theudas qui se
ait quelque chose et qui entraîna à sa suite environ
tre cents hommes; il fut tué et tous ceux qui avaient
en lui se dissipèrent et furent réduits à rien. Après
'éleva Judas le Galiléen[2]. » Ce dernier est mentionné
Josèphe à la même époque que par Gamaliel[3]; on
fait donc aucune difficulté à son sujet, mais il n'en
pas de même pour Theudas, dont parle aussi l'ora-
pharisien, d'après les critiques rationalistes. Le
udas mentionné par Gamaliel a vécu à une date anté-
re à celle de Judas le Galiléen, or le séditieux de ce
dont il est question dans les *Antiquités judaïques*

Ed. Reuss, *Actes des Apôtres*, 1876, p. 88.
Act., v, 36-37.
Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, i, 1.

et qui doit être le même, prétendent les incrédules, n
se révolta que dix ans environ après ce discours d
Gamaliel, sous Cuspius Fadus. Il y a donc un anachro
nisme dans le récit des Actes.

S'il y avait véritablement contradiction entre les deu
historiens, rien ne nous obligerait de donner raison
Josèphe contre saint Luc. Le premier a été souvent pri
en faute; on a constaté de nombreuses inexactitudes e
même des contradictions formelles entre ses *Antiquité
judaïques* et sa *Guerre des Juifs*, tandis que le rédac
teur des Actes se montre d'une exactitude merveilleus
dans toutes les parties de son récit qui ont pu être véri
fiées. Pour le cas présent, son témoignage mérite d'au
tant plus de confiance qu'il était le compagnon de sain
Paul, qui avait été lui-même disciple du pharisien Ga
maliel, l'orateur du Sanhédrin. Mais il n'est nullemen
établi que le Theudas de Josèphe et celui de saint Lu
soient le même personnage, et l'on peut sans difficult
admettre les deux récits comme également vrais l'un e
l'autre. Le nom seul est commun dans les deux écri
vains. Or deux séditieux du même nom ont pu très bie
provoquer des troubles à quelques années de distance
Dans Josèphe même, depuis la mort d'Hérode I^er^ jus
qu'à la prise de Jérusalem par Titus, on trouve cin
conspirateurs du nom de Simon et trois du nom de Judas
Judas le Galiléen, appelé aussi le Gaulonite, dont parl
Gamaliel; Judas, fils d'Ézéchias; et Judas, fils de Sa
phorée. Malgré la quantité considérable de rebelles don
l'historien juif a conservé le souvenir, il est fort possibl
et même assez probable qu'il ne les a pas énuméré

s. Theudas peut être du nombre de ceux qu'il a omis. 'est pas certain néanmoins qu'il l'ait passé sous si- ce. Ussher a observé avec raison que le *Jehudah* des oreux est le *Theudah* des Syriens, et que ces deux nes d'un même nom s'échangeaient facilement dans angue du pays : ainsi l'apôtre Jude de saint Luc est 'haddée de saint Marc, et il est philologiquement stat é que les Araméens avaient une prédilection rquée pour les dentales et les substituaient réguliè- nent aux sifflantes, de sorte que la ville de Sur, était ar eux *Tur,* d'où nous est venu Tyr. Le Theudas des es peut donc être un des Judas de Josèphe, par mple, Judas fils d'Ézéchias. Rien par conséquent utorise à accuser saint Luc d'erreur dans le discours il rapporte de Gamaliel[1].

Ce qui est dit plus loin au sujet d'un Égyptien n'est non plus erroné. Lorsque saint Paul est conduit à usalem devant le tribun Lysias, celui-ci lui demande : N'êtes-vous pas cet Égyptien qui, il y a quelques rs, a excité des troubles et emmené dans le désert tre mille sicaires[2] ? » Si saint Luc a pu être renseigné ctement sur les faits qu'il rapporte, c'est assurément ce qui concerne la captivité de son maître saint Paul. is Josèphe ne raconte pas cet épisode de la même nière, d'où il suit, aux yeux des critiques, que l'au- r des Actes des Apôtres s'est certainement trompé.

1. Cf. Tholuck, *Essai sur la crédibilité de l'histoire évangélique,* de Valroger, p. 188-190.
2. Act., XXI, 38.

Malheureusement pour eux, Josèphe a raconté deux f
la révolte de l'Égyptien, et il ne s'accorde pas avec l
même dans ses deux récits. D'après la *Guerre des Juifs*
cet étranger, se faisant passer pour prophète, s'attac
trente mille hommes et les mena du désert sur le mo
des Oliviers, d'où il menaça Jérusalem. Les habitan
de cette ville s'unirent spontanément aux Romains po
le combattre; il fut obligé de prendre la fuite; la plupa
de ceux qui l'accompagnaient périrent ou furent pri
les autres se dispersèrent. Au contraire, d'après
Antiquités judaïques[2], l'Égyptien séduisit la multitu
et l'entraîna au mont des Oliviers, par la promesse q
les murs de Jérusalem tomberaient devant lui. Le proc
rateur Félix démasqua le faux prophète; il l'attaqua s
le mont des Oliviers, tua quatre cents des rebelles et
deux cents prisonniers; leur séducteur réussit à s'écha
per par la fuite. Ainsi les trente mille hommes qui sont
plupart tués dans la *Guerre des Juifs* diminuent notabl
ment : il n'y a plus que quatre cents victimes. « Il sera
plus facile, observe justement M. Wallon, de concili
saint Luc avec Josèphe que les deux récits de Josèp
l'un avec l'autre. Le nombre du livre des Actes répon
mieux que celui de la *Guerre des Juifs* au nombre d
hommes tués ou pris dans cette déroute, selon les *An*
quités. Disons d'ailleurs qu'il ne contredit pas le nomb
de ceux qui suivaient l'Égyptien, selon le premier ré
de Josèphe, car saint Luc, parlant des sicaires, désig

[1] Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 5.
[2] Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VIII, 16.

brigands enrôlés par l'Égyptien ; Josèphe, dans les nte mille hommes du premier récit, comprend évi- mment la multitude qui vint se joindre à leur troupe. ur tout le reste, l'accord est parfait. Cet Égyptien, n'est nommé ni dans l'un ni dans l'autre des deux leurs, fit sa tentative sous le gouvernement de Félix, us dit Josèphe : c'est aussi sous Félix que saint Paul arrêté ; et l'on voit que l'autre événement était tout ent encore [1]. Josèphe dit que l'Égyptien échappa : a résulte aussi du récit de saint Luc, puisque le tri- n demande à saint Paul s'il n'est pas cet Égyptien ; et fureur que le peuple montrait contre lui venait à l'ap- de cette conjecture, puisqu'on sait par Josèphe que peuple, contre son habitude, s'était montré hostile à faux prophète [2]. »

La troisième difficulté qu'on allègue contre la véracité Actes n'est guère sérieuse. Lorsque le grand prêtre anias eut fait frapper saint Paul devant le Sanhédrin, pôtre se plaignit d'être frappé contrairement à la loi. assistants se récrièrent de ce qu'il manquait de res- t au Pontife. « Je ne savais pas, répondit saint Paul, c'était le prince des prêtres [3]. » Il n'est point croyable, tendent les incrédules, que l'Apôtre ne connût pas le d prêtre. Rien n'est cependant plus facile à expli- r. Ananias, fils de Zébédée, exerçait le souverain ificat à l'époque du concile de Jérusalem, auquel

« *Ante hos dies.* » Act., XXI, 38.
P. Wallon, *L'autorité de l'Évangile*, 1887, p. 136-137.
Act., XXIII, 2-5.

assista saint Paul, mais il fut déposé peu après et en
voyé prisonnier à Rome par Quadratus, légat de Syrie
Claude donna raison à Ananias et il dut être par con-
quent remis en liberté; mais, pendant son absence,
avait été remplacé. Jonathan, son successeur, fut tu
par les ordres de Félix, avant la révolte de l'Égypti
et avant l'arrestation de saint Paul. Au moment o
l'Apôtre fut traduit devant lui, le souverain pontific
était sans titulaire [2]. Ananias, en qualité d'ancien grand
prêtre, remplissait certaines fonctions du pontificat pen
dant la vacance, ce qui nous explique pourquoi il pr
side le Sanhédrin et aussi pourquoi l'Apôtre ignore qu'
est grand prêtre : il ne l'était pas en effet. Saint Pau
sans discuter son titre, avait bien le droit de dire qu'
ne savait pas qu'il parlait au Pontife.

On voit par ce que nous venons de dire combien son
insignifiants et sans fondement les reproches que la cr
tique rationaliste adresse à saint Luc. Mais elle por
contre lui une accusation plus grave. Baur et ses imita
teurs, ne pouvant prendre l'auteur sacré en défaut dan
ce qu'il nous raconte, attaquent ses intentions : ils l'a
cusent d'avoir altéré à dessein les faits et de les avo
présentés sous de fausses couleurs. Afin d'explique
naturellement l'origine du Christianisme, ils prétende
que les Actes sont un écrit de parti, composé dans u
but de conciliation pour réunir et fondre ensemble l
deux fractions opposées et d'abord irréconciliables q

[1] Josèphe, *Ant. jud.*, XX, v, 2; vi, 2; *Bell. jud.*, II, xii, 6.
[2] Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, v, 8.

aient formées parmi les disciples du Christ, celle de
rre et celle de Paul. C'est là l'explication qu'a ima-
ée Baur en Allemagne et qui est devenue le fond du
tème de l'école de Tubingue[1]. Quoiqu'on s'accorde
ourd'hui à rejeter la plupart des théories qu'elle avait
es un instant à la mode, beaucoup de rationalistes,
re autres M. Renan, recourent encore à ce moyen
r discréditer l'œuvre de saint Luc. Voici ce que dit
teur des *Origines du Christianisme :*

'esprit des Actes est le même que celui du troisième
ngile[2] : douceur, tolérance, conciliation, sympathie pour
humbles, aversion pour les superbes... Son livre est le
nier document de l'esprit de l'Église romaine, indifférent
vérité des choses, dominé en tout par des tendances offi-
es. Luc est le fondateur de cette éternelle fiction qu'on
elle l'histoire ecclésiastique, avec sa fadeur, son habitude
oucir tous les angles, ses tours niaisement béats[3]. Le
ne *a priori* d'une Église toujours sage, toujours modé-
est la base de son récit. L'essentiel pour lui est de mon-
que les disciples de Paul sont les disciples, non pas d'un
us, mais d'un Apôtre comme les autres, qui a été en
munion parfaite avec les autres. Le reste lui importe
Tout s'est passé comme dans une idylle. Pierre au fond
de l'avis de Paul, Paul de l'avis de Pierre... Au point
ne de la valeur historique, deux parts absolument dis-
es doivent être faites dans les Actes, selon que Luc
te les faits de la vie de Paul dont il avait une connais-

[1] Voir ce qui a été dit t. II, p. 560-585.
[2] Voir *Les Apôtres*, introd. et ci-dessus, p. 264 et suiv. »
[3] Voir *Les Apôtres*, p. XIII et suiv., XXIV et suiv. »

sance personnelle, ou selon qu'il nous présente la théo
convenue de son temps sur les premières années de l'Égl
de Jérusalem. Ces premières années étaient comme un n
rage lointain, plein d'illusions. Luc était aussi mal pl
que possible pour comprendre ce monde disparu [1].

Voilà des phrases et même des injures; mais quell
sont les preuves? M. Renan ose bien nous dire que sai
Luc, le compagnon de saint Paul, qui avait vécu
même temps que les Apôtres et avec les Apôtres, « ét
aussi mal placé que possible pour comprendre ce mon
disparu. » Et un critique qui vit dix-huit cents ans pl
tard est bien placé pour comprendre ce monde dispar
pour juger les historiens qui nous l'ont fait connaître
y faire le triage de ce qu'ils ont dit de vrai et de
qu'ils ont dit de faux! O comédie de la science!

La critique moderne n'a découvert aucun docume
ni aucun texte nouveau; elle ne connaît que ce qu'on
toujours connu, comment donc peut-elle être mie
renseignée sur les événements que les contemporai
eux-mêmes? Elle prétend être plus exactement instrui
parce qu'elle interprète les textes anciens à sa manièr
c'est-à-dire en les faussant et en les dénaturant. Vo
cette interprétation, telle qu'elle est donnée par M. R
nan :

Ce qui est capital pour le sujet qui nous occupe, ce q
fournit le trait de lumière à la critique en cette question d
ficile de la valeur historique des Actes, c'est la comparais

[1] E. Renan, *Les Évangiles*, p. 437-440.

passages relatifs à l'affaire de la circoncision dans les es [1] et dans l'Épître aux Galates [2]. Selon les Actes, des es de Judée étant venus à Antioche et ayant soutenu la essité de la circoncision pour les païens convertis, une utation composée de Paul, de Barnabé, de plusieurs res, est envoyée d'Antioche à Jérusalem pour consulter Apôtres et les Anciens sur cette question. Ils sont reçus c empressement par tout le monde; une grande assem- a lieu. Le dissentiment se montre à peine, étouffé qu'il sous les effusions d'une charité réciproque et sous le heur de se retrouver ensemble. Pierre énonce l'avis n s'attendait à trouver dans la bouche de Paul, à savoir les païens convertis ne sont pas assujettis à la loi de se. Jacques n'apporte à cet avis qu'une très légère res- ion. Paul ne parle pas et, à vrai dire, il n'a pas besoin arler, puisque sa doctrine est mise ici dans la bouche de re. L'avis des frères de Judée n'est soutenu par per- e. Un décret solennel est porté conformément à l'avis de ues. Ce décret est signifié aux Églises par des députés is exprès.

mparons maintenant le récit de Paul dans l'Épître aux tes. Paul veut que le voyage qu'il fit cette fois-là à salem ait été l'effet d'un mouvement spontané et même sultat d'une révélation. Arrivé à Jérusalem, il commu- e son Évangile à qui de droit; il a en particulier des vues avec ceux qui paraissent être des personnages dérables. On ne lui fait pas une seule critique; on ne mmunique rien; on ne lui demande que de se souvenir uvres de Jérusalem. Si Tite qui l'a accompagné con- à se laisser circoncire, c'est par égard pour « des faux

[1] ..., XV.
[2] ..., II.

frères intrus. » Paul leur fait cette concession passagèr
mais il ne se soumet pas à eux. Quant aux hommes impo
tants, — Paul ne parle d'eux qu'avec une nuance d'aigre
et d'ironie [1], — ils ne lui ont rien appris de nouveau. Bi
plus, Céphas étant venu plus tard à Antioche, Paul « l
résiste en face, parce qu'il a tort. » D'abord en effet Céph
mangeait avec tous indistinctement. Arrivent des émissair
de Jacques; Pierre se cache, évite les incirconcis. « Voya
qu'il ne marchait pas dans la droite voie de la vérité
l'Évangile, » Paul apostrophe Céphas devant tout le mon
et lui reproche amèrement sa conduite.

On voit la différence. D'une part, une solennelle concord
de l'autre, des colères mal retenues, des susceptibilit
extrêmes. D'un côté, une sorte de concile; de l'autre, ri
qui y ressemble. D'un côté, un décret formel porté par u
autorité reconnue; de l'autre, des opinions diverses q
restent en présence, sans se rien céder réciproquement,
ce n'est pour la forme. Inutile de dire quelle est la versi
qui mérite la préférence. Le récit des Actes est à peine vr
semblable, puisque, d'après ce récit, le concile a pour occ
sion une dispute dont on ne voit plus de trace dès que
concile est réuni. Les deux orateurs y tiennent des discou
en opposition avec ce que nous savons par ailleurs de le
rôle. Le décret que le concile est censé avoir porté est sûr
ment une fiction [2].

Voilà l'acte d'accusation contre saint Luc présen
avec une habileté perfide; sa véracité est rendue su

[1] Il faut être M. Renan pour découvrir dans les paroles de S. Pa
cette nuance qui n'y est nullement.

[2] E. Renan, *Les Apôtres*, p. XXXIV-XXXVII.

'te par un arrangement des faits tout artificiel; l'his-
re est complètement dénaturée au moyen de quel-
es omissions et de quelques additions qui, considérées
lément, paraissent peu de chose, mais qui sont
ramment combinées pour produire sur le lecteur
npression voulue. Rien du reste n'est plus facile que
justifier l'auteur des Actes.

En premier lieu, il n'a point cherché à altérer la
rité pour concilier les partisans de saint Pierre et
ux de saint Paul. Il pense si peu à relever l'apostolat
saint Paul aux dépens de l'exactitude historique,
il fournit lui-même l'argument le plus fort qu'on eût
alléguer contre sa mission, si elle avait été contestée
nme le prétendent les incrédules modernes. Saint Luc
onte en effet qu'aussitôt après l'Ascension, lorsqu'il
question de compléter le collège apostolique et de
oisir un nouveau membre à la place du traître Judas,
nt Pierre indiqua à l'avance, comme condition du
oix à faire, que l'élu eût accompagné le Sauveur
depuis le baptême de Jean jusqu'à l'Ascension[1]. »
nt Paul ne remplissait pas cette condition. Plus tard,
rès sa conversion, les Actes rapportent encore que
nt Pierre, dans un autre discours, appelle « témoins
destinés de la résurrection » du Christ « ceux qui ont
ngé et bu avec le Christ après sa résurrection d'entre
morts[2]. » Saint Paul n'avait pas mangé et bu avec
us ressuscité. Rien n'obligeait cependant saint Luc à

[1] Act., I, 21, 22.
[2] Act., X, 41.

insérer ces paroles dans son écrit. S'il l'a fait, c'e
donc qu'il n'avait nullement les préoccupations qu'o
lui attribue, et qu'il était guidé dans le choix des détai
par le seul souci de la vérité.

De même, il est si loin de sa pensée de flatter le
judaïsants pour les amener à s'entendre avec les hellé
nisants, qu'il rappelle sans cesse l'obstination et l'opi
niâtreté des Juifs, ce qu'il aurait assurément évité d
faire, s'il avait été rempli des intentions qu'on lui prê
si faussement. Déjà dans ses premiers discours, sai
Pierre reproche aux Juifs tout ce qu'ils ont fait contre
Sauveur[1]. Saint Étienne les traite de têtes dures, d'i
circoncis de cœur qui résistent au Saint-Esprit[2]. Sai
Paul lui-même leur applique les paroles d'Isaïe : « L
cœur de ce peuple s'est appesanti; leurs oreilles so
devenues dures et ils ont fermé les yeux afin de ne poi
voir[3]. » Comment peut-on soutenir que les Actes qui, e
rapportant ses discours, gardent si peu de ménagemen
envers les Juifs et leur reprochent ainsi leurs préjug
sont un écrit de conciliation, une œuvre destinée à am
ner les judaïsants aux idées de saint Paul?

Mais, dira-t-on, quoi qu'il en soit de ce langage d
saint Luc, il n'en reste pas moins vrai que l'auteur d
Actes présente les rapports de saint Pierre et de sai
Paul sous un tout autre jour que ne le fait saint Pa
lui-même. Tandis que l'historien du concile de Jérusale

[1] Act., II, 23.
[2] Act., VII, 51, 53.
[3] Act., XXVIII, 26-27.

s montre les deux Apôtres en parfait accord, l'Épître Galates atteste qu'ils étaient séparés l'un de l'autre les plus graves dissentiments.

uelques commentateurs ont coupé court à toute diffié sur ce sujet en niant l'antagonisme de saint Pierre le saint Paul. Ils ont soutenu que le Céphas de l'Ée aux Galates, auquel l'Apôtre des Gentils « résista face, » n'était pas le chef du collège apostolique, s un disciple qui portait le même nom. Nous ne donons pas cette explication, parce que nous ne la vons pas fondée; nous essayerons de le montrer plus , quand nous en serons arrivés à l'Épître où saint l raconte ce qu'on a appelé le conflit d'Antioche. Il d'ailleurs aisé de prouver que les objections accuées par l'école de Tubingue et par M. Renan ne puient que sur des équivoques et sur un faux exposé. ur les réfuter, il suffit de présenter avec ordre la e des faits : elles s'évanouissent ainsi d'elles-mêmes. uand les Apôtres commencèrent à prêcher le Chrisisme, la question de la conversion des Gentils ne la pas à se présenter. Fallait-il les accepter dans lise nouvelle? Si on les acceptait, devait-on les obli- à observer les prescriptions légales de la loi moque et en particulier la circoncision, comme on le faipour les Gentils qui se convertissaient au judaïsme? in, dans le cas où les nouveaux convertis païens aient affranchis des pratiques juives, les Juifs conis y resteraient-ils eux-mêmes soumis? C'étaient là points très graves, de la solution desquels dépendait enir de la religion naissante. Ils furent successive-

ment résolus, avec la plus grande sagesse et conform
ment à l'esprit de l'Évangile et de Jésus-Christ.

Comme il arrive toujours en pareil cas, il y en eu
parmi les nouveaux chrétiens, qui se prononcèrent s
tous les points pour l'affirmative et d'autres, au contrair
pour la négative. Les plus ardents parmi les Pharisie
se montrèrent exclusifs. Tous les Apôtres, sans exce
tion, se déclarèrent en faveur des Gentils et pour le
affranchissement de la loi mosaïque. C'est ce qui résul
clairement de l'exposé des faits. Il n'y eut, malgré to
ce qu'on a dit, aucune division par rapport aux princip
à poser et à suivre, entre les Apôtres et saint Paul, il n
eut pas, en d'autres termes, des Pétriniens et des Pau
niens ; saint Pierre et saint Jacques furent du même av
que saint Paul. Ce n'est qu'en brouillant les faits qu'
peut jeter quelque obscurité sur une question si clair

Le premier point à résoudre fut naturellement cel
de l'admission des Gentils dans l'Église nouvelle. Il
pouvait offrir en principe aucun embarras sérieux, pui
que le Sauveur avait donné à ses disciples l'ordre fo
mel de prêcher son Évangile à toute créature[1]. Mais
pratique il devait souffrir quelques difficultés. Tous l
premiers convertis, sans exception, furent des Juif
Or telle était l'antipathie des Juifs pour tout ce qui n'a
partenait pas à la race d'Abraham[2], que ce qui éta
clair en droit devait choquer dans l'application les e
prits ardents et outrés. On ne rompt pas sans peine av

[1] Marc, XVI, 15 ; Matth., XXVIII, 19 ; Act., I, 8.
[2] Act., X, 28.

s préjugés invétérés. Les dispositions et les sentiments se modifient et ne changent dans l'homme que peu à u; il fallut donc un certain temps à la plupart des miers Juifs chrétiens pour s'habituer à la pensée ccepter les Gentils, les *goïm*, dans leur sein. Tout se graduellement et par étapes.

La première étape fut la conversion des Samaritains[1]. e ne paraît avoir soulevé aucune difficulté spéciale, rce que les Samaritains étaient circoncis et obser- ient la loi. Il n'en fut pas de même pour franchir la conde étape, celle de la prédication de l'Évangile aux circoncis. Les détails dans lesquels entre saint Luc[2] ur préparer, expliquer et justifier en quelque sorte dmission du premier Gentil converti, le centurion rneille, dans le giron de la nouvelle Église, montrent n que les chrétiens judaïsants ne les voyaient pas trer de bon œil dans leurs rangs. Il ne faut rien moins 'une intervention surnaturelle pour faire accepter de is cette dilatation du royaume de Dieu et cette voca- n universelle de tous les hommes à la vraie foi. Seuls miracles qui se sont accomplis alors peuvent faire re les opposants et les obliger à conclure que Dieu pelle réellement les païens à la foi[3].

Quelques circonstances particulières méritent d'être tées dans cet événement capital : le premier Gentil mis dans l'Église l'est en Judée même, à Césarée;

1. Act., VIII.
2. Act., X-XI.
3. « His auditis tacuerunt et glorificaverunt Deum, dicentes : Ergo gentibus pœnitentiam dedit Deus ad vitam. » Act., XI, 18.

c'est saint Pierre, celui que les critiques modernes représentent comme opposé aux idées de saint Paul sur l'universalité du Christianisme, qui l'accepte au nom de Dieu et le baptise; enfin la conversion de Corneille, qui tranche cette question si grave de l'admission des Gentils dans l'Église, a eu lieu avant la conversion de l'apôtre saint Paul et l'influence de ce dernier n'y a par conséquent en rien contribué.

Un premier point se trouvait donc résolu : tous les hommes étaient appelés à faire partie de l'Église de Jésus-Christ; néanmoins toutes les difficultés n'étaient point écartées pour cela; il allait s'en présenter bientôt de nouvelles. Désormais aucune voix ne s'élèvera contre la collation du baptême aux païens; mais de quelle manière devra-t-on les traiter après le baptême? La nouvelle Église est composée maintenant de deux éléments divers, l'un venant de la Synagogue, l'autre venant du Polythéisme. Le premier absorbera-t-il le second? Les Gentils devront-ils judaïser? La question ne fut posée, et il en sera de même dans toute l'histoire de l'Église, que lorsqu'elle fut soulevée pour ainsi dire par les faits eux-mêmes.

Depuis que la question préliminaire de l'admission des païens dans le sein de l'Église avait été tranchée par la conversion du centurion Corneille, saint Paul avait commencé son apostolat, et il avait déjà converti beaucoup de Gentils[1], principalement à Antioche. Personne

[1] Il ne leur avait pas du reste prêché le premier la foi, quoiqu'il fût appelé à convertir un plus grand nombre de Gentils que les autres Apôtres. Act., XI, 20-24.

e s'opposa à leur entrée dans l'Église, mais, comme la anière dont on devait les traiter n'avait pas encore été églée, il surgit de là une difficulté nouvelle. Saint Paul, vec son grand sens pratique et tout pénétré d'ailleurs e l'esprit de Jésus-Christ se garda bien d'astreindre à bservation de la loi mosaïque les païens qu'il avait menés à la foi. Les mêmes Israélites, qui auraient oulu les exclure tout d'abord du royaume de Dieu, vourent alors les assujettir au moins au joug de leurs obervances. La seconde question se trouva ainsi nettement osée. D'une part, les Juifs convertis au Christianisme rétendent forcer les Gentils devenus chrétiens à se oumettre aux prescriptions légales et en particulier à circoncision[1]; d'autre part, les païens convertis, sounus par saint Paul, refusent de se courber sous ce oug. L'affaire devenait grave. Pour trancher le différend, on résolut de le porter devant les Apôtres à Jérualem. Il devint ainsi l'occasion du premier Concile. aint Pierre et saint Jacques, qu'on donne comme les eprésentants de la tendance judaïsante, se prononcèent, ainsi que tous les autres Apôtres, en faveur des entils, et l'on régla qu'ils ne seraient point astreints aux servances mosaïques. Le récit de saint Luc est clair et récis; il expose toutes les phases de la querelle et de solution; et il rapporte la lettre que les Apôtres écrirent aux chrétiens d'Antioche pour mettre fin aux dissions. Il montre un parfait accord de vues entre tous s Apôtres. C'est pour cette seule raison que les critiques

[1] Act., xv, 1.

rationalistes refusent de l'admettre; mais la marche même des faits confirme très bien l'exactitude du récit de saint Luc, car les événements se développent et suivent leur cours de la manière la plus logique et la plus naturelle.

En effet, la seconde question étant réglée, tout ne fut pas encore fini. Le concile de Jérusalem avait décidé que les Gentils convertis n'étaient pas tenus d'observer la loi de Moïse, mais il ne s'était pas occupé des obligations ou de la liberté que pouvaient avoir à cet égard les Juifs devenus chrétiens. Il pouvait donc surgir de ce chef de nouvelles incertitudes et de nouveaux embarras, et c'est ce qui arriva effectivement. Pour les chrétiens d'origine juive vivant en Palestine, la règle de conduite qu'ils devaient suivre était simple et toute tracée : ils devaient continuer à observer la loi de Moïse, afin de ne pas scandaliser leurs frères, de n'avoir pas l'air de vivre en Gentils et de ne pas se mettre dans l'impossibilité de communiquer avec eux. C'était une chose si naturelle que saint Paul lui-même n'hésita pas à faire circoncire Timothée, fils d'une Juive et d'un Gentil, à cause des Juifs de l'Asie-Mineure[1], et il observait personnellement les prescriptions légales, autant que possible, quoiqu'il ne s'y crût point tenu, puisqu'elles ne pouvaient pas le lier plus que les Gentils. Il dit lui-même, ce qu'oublient les rationalistes, qu'il se faisait « Juif avec les Juifs, comme étant sous la loi avec ceux qui étaient sous la loi, quoiqu'il ne fût pas réellement

[1] Act., XVI, 3.

soumis à la loi, parce qu'il se faisait tout à tous[1]. »

Mais si cette règle de conduite était facile à suivre en Judée ou dans un milieu juif, il n'en était plus de même dans une Église composée en partie de Juifs, en partie de Gentils. Il était alors nécessaire, sous peine d'établir deux castes dans la religion nouvelle, ce qui était inadmissible, il était nécessaire ou d'astreindre les néophytes païens à observer la loi, ou d'affranchir les Juifs eux-mêmes des pratiques de la loi, autrement il devenait impossible à ces derniers de s'asseoir à la table des premiers, à cause des prescriptions mosaïques concernant les viandes. Quoique le Concile de Jérusalem n'eût pas prévu expressément ce cas, il l'avait décidé indirectement en affranchissant les Gentils du joug légal. Dès lors qu'ils en étaient délivrés, les chrétiens d'origine judaïque, qui devaient vivre avec eux, en étaient par là même également libérés.

Saint Pierre l'avait ainsi compris, comme saint Paul; aussi le prince des Apôtres ne fit-il d'abord aucune difficulté, à Antioche, de manger avec les néophytes païens[2]. Ce point, en pratique, était néanmoins très délicat et l'on imagine aisément combien il devait en coûter à des Juifs, élevés dans l'observance scrupuleuse de la Loi, de cesser de la garder. Il fallait en ces circonstances beaucoup de ménagements, de condescendance et de tact, pour ne pas blesser d'anciens coreligionnaires, pour ne pas heurter trop violemment de front les Juifs

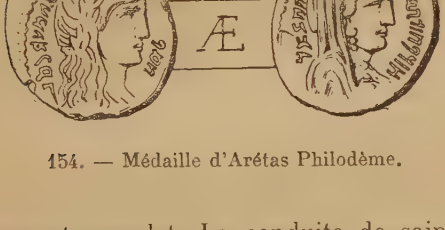
[1] I Cor., IX, 19-22. Voir aussi Philip., III, 5; Rom., IX, 1-5; Cf. R. Cornely, *Introductio in Novi Testamenti libros*, t. III, p. 331.
[2] Gal., II, 12.

convertis, mais toujours attachés aux pratiques cérémonielles, et pour ne pas traiter non plus les néophytes païens comme des excommuniés. Des Juifs de Jérusalem, qui avaient saint Jacques pour évêque, étant survenus, saint Pierre, par égard pour ses compatriotes et afin de ne pas froisser leurs sentiments, cessa de fréquenter les Gentils et de manger avec eux.

Cette conduite n'infirmait en rien les décisions du Concile de Jérusalem, puisque, nous le répétons, ce Concile n'avait rien décidé à ce sujet. Elle pouvait avoir cependant des conséquences fâcheuses, l'exemple étant donné par le chef de l'Église. Saint Paul mesura avec justesse du premier coup d'œil tout ce que cette concession pratique aux préjugés juifs pourrait avoir de funeste, et il en fit publiquement des remontrances au prince des Apôtres[1]. Celui-ci comprit qu'elles étaient fondées, comme le texte de l'Épître aux Galates le suppose sans le dire expressément; il se rendit, et ainsi fut résolue définitivement la dernière question concernant l'obligation de la loi judaïque par rapport aux Juifs et aux Gentils dans l'Église chrétienne. On voit qu'il n'y eut jamais entre saint Pierre et saint Jacques, d'une part, et saint Paul, d'autre part, divergence de principes; il y eut au contraire entente parfaite sur les deux premiers points, et, quant au troisième, il n'y eut que différence dans la manière de l'appliquer, différence qui cessa bientôt sur l'observation de saint Paul.

[1] Gal., II, 11. Quelques-uns ont prétendu, mais à tort, comme nous l'avons déjà dit p. 441, que le Céphas dont il est parlé ici n'est pas saint Pierre.

On voit enfin qu'il n'y a aucun désaccord entre les
tes des Apôtres et l'Épître aux Galates. Ce n'est qu'en
nfondant et en dénaturant les faits qu'on peut, non
s découvrir, mais créer entre ces deux écrits une
ntradiction qui n'y est point. Saint Luc parle en histo-
n, saint Paul ne raconte du Concile de Jérusalem que
qui convient à son sujet[1], mais l'accord pour le fond



154. — Médaille d'Arétas Philodème.

es choses est complet. La conduite de saint Pierre,
vant et mangeant avec les Gentils, avant l'arrivée des
uifs de Jérusalem, comme nous l'apprend saint Paul,
e s'explique que par la décision qui avait été prise à
érusalem; l'absence de décision formelle et expresse
oncernant la cessation de l'obligation de la loi mosaïque
our les chrétiens venant de la Synagogue, nous ex-
ique aussi l'embarras et la prudence excessive du
nce des Apôtres, quand il craint de scandaliser ses
ères de Judée : tout s'enchaîne ainsi parfaitement, et

[1] Saint Luc omet aussi l'épisode du conflit d'Antioche. « Il n'y a
s lieu de s'étonner, dit saint Jérôme, si saint Luc a passé ce fait
u- silence, car il a omis beaucoup d'autres choses. » *In Gal.*,
11, t. XXVI, col. 341.

le résultat de toutes les recherches de la véritabl
critique est en faveur de la véracité de saint Luc
Non seulement l'Épître aux Galates, mais toutes le
Épîtres de saint Paul, loin de contredire les Actes
les confirment pleinement, tantôt en complétant le récit
comme lorsque ces lettres nous apprennent que c'étai
par l'ordre de l'ethnarque d'Arétas qu'étaient gardée
les portes de Damas afin d'empêcher saint Paul de s'en
fuir [1], tantôt en s'éclaircissant mutuellement, comm
l'a démontré Paley par de nombreux exemples. Ains
saint Luc nous dit que Timothée était fils d'une femm
juive fidèle et d'un père grec [2]; ce qui nous expliqu
pourquoi saint Paul loue la foi de la mère et de l'aïeul
de Timothée et ne dit rien de son père [3]; etc. [4].

[1] II Cor., XI, 32. — Act., IX, 24-25 ne nomme personne. L'Aréta
dont parle saint Paul est Arétas Philodème, dont nous avons de
médailles. Voir Figure 154. חרת]ת מלך (נבטו רחם) עבדה כעה כסף
« Ḥartat (Arétas), roi de [Nabat, Philo]dème, obole d'argent.
Buste d'Arétas, tourné à droite, avec de longs cheveux. Grénetis.—
חלדו מלכת נבטו שנת עשר. « Ḥoldou, reine de Nabat, l'an X.
Buste lauré et voilé de la reine, tourné à droite. — Pièce de bronz
de 23 sur 20 millim.; poids : 9 gr. 20. D'après l'original du Cabine
des Médailles. Dessin de M. l'abbé Douillard. Le titre d'obole d'ar-
gent, donné à cette monnaie, signifie qu'en l'an dixième de son rè
gne, Arétas Philodème a émis des pièces de cuivre destinées à teni
lieu de monnaie d'argent. Cf. F. de Saulcy, *Lettre à M. Chabouille
sur la numismatique des rois nabathéens de Pétra*, dans l'*Annuair
de numismatique*, t. IV, 1873, p. 14.

[2] Act., XVI, 1.

[3] II Tim., I, 5.

[4] Voir les nombreux exemples recueillis par Paley, *Horæ Pau-
linæ or the Truth of the Scripture History of St. Paul evinced by
comparison of the Epistles with the Acts*, in-8°, Londres, 1790, ré
sumé dans H. Wallon, *Autorité de l'Évangile*, 1887, p. 95-102.

LIVRE SIXIÈME.

LES ÉPÎTRES ET L'APOCALYPSE.

SECTION PREMIÈRE.

LES ÉPÎTRES DE SAINT PAUL.

CHAPITRE PREMIER.

ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX ROMAINS.

Les Épîtres de l'apôtre saint Paul présentent un certain nombre de difficultés, mais l'authenticité de quelques-unes est tellement évidente qu'elles ont le privilège d'être les seuls écrits du Nouveau Testament qui ne soient pas contestés par les critiques incrédules. Elles n'échappent pas cependant toutes à leurs attaques et ils en rejettent même la plus grande partie.

Les rationalistes admettent comme authentiques les Épîtres aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains; la plupart révoquent en doute ou même nient l'origine paulinienne de toutes les autres : ils regardent comme

étant probablement de saint Paul les Épîtres aux Thessaloniciens, aux Philippiens, à Philémon, et, à un degré moindre, l'Épître aux Colossiens; l'Épître aux Éphésiens est douteuse; les lettres à Tite et à Timothée sont, d'après eux, certainement apocryphes; enfin, l'Épître aux Hébreux a été attribuée faussement à saint Paul; elle a été composée par un autre disciple[1]. Nous réfuterons leurs objections en étudiant successivement chacune des lettres du grand Apôtre. Commençons par répondre aux difficultés qu'on a faites sur l'Épître aux Romains.

Cette Épître est placée, dans nos éditions du Nouveau Testament, en tête de tous les écrits qui nous restent de saint Paul, à cause de son importance, mais elle est de date moins ancienne que les deux Épîtres aux Thessaloniciens, les deux Épîtres aux Corinthiens et l'Épître aux Galates.

Les Ébionites, au commencement du Christianisme, rejetèrent l'Épître aux Romains comme toutes les autres lettres de saint Paul[2]. Au siècle dernier son authenticité a été attaquée en Angleterre par Evanson[3], et de nos jours en Allemagne par Bruno Bauer[4], mais la critique rationaliste elle-même a reconnu que l'origine paulinienne de cet écrit ne pouvait être révoquée en doute. Il est donc inutile de nous arrêter à prouver une vérité acceptée de tous.

[1] Voir E. Renan, *Saint Paul*, p. v-vi.

[2] S. Irénée, *Cont. Hær.*, I, 26, t. VII, col. 687.

[3] Evanson, *The dissonance of the four Evangelists*, Ipswich, 1792, p. 259.

[4] Bruno Bauer, *Kritik der paulinischen Briefe*, t. III, p. 47 et suiv.

Nous devons cependant dire un mot de son intégrité et montrer que les deux derniers chapitres sont authentiques, parce que Christian Baur et ses disciples, Schwegler et Zeller[1], prétendent, après Marcion[2] qu'ils ne sont pas de saint Paul. Les raisons sur lesquelles ils s'appuient sont futiles. Celui qui a écrit la fin de cette Épître, disent-ils, cherche à se concilier les Juifs devenus chrétiens, ce que saint Paul n'aurait jamais fait, et ce qui est en contradiction avec le reste de la lettre.

Rien n'est plus faux; saint Paul veut gagner les Juifs aussi bien que les Gentils dans toute son Épître, et il y a si peu d'opposition entre les diverses parties, que les mêmes pensées se retrouvent au commencement comme à la fin[3]. C'est ce qui fait dire à M. Renan : « Faut-il, avec Marcion et avec Baur, déclarer apocryphes les deux derniers chapitres de l'Épître aux Romains? On est surpris qu'un critique aussi habile que Baur se soit contenté d'une solution aussi grossière. Pourquoi un faussaire aurait-il inventé de si insignifiants détails? Pourquoi aurait-il ajouté à l'ouvrage sacré une liste de noms propres? Au premier et au second siècle, les auteurs apocryphes avaient presque tous un intérêt dogmatique[4]. »

[1] Chr. Baur, *Der Apostel Paulus*, 2e édit., t. I, p. 393-409; Schwegler, *Nachapostolische Zeitalter*, t. II, p. 123 et suiv.; Zeller, *Apostelgeschichte*, p. 488.

[2] Origène, *Comm. in Rom.*, X, 43, t. XV, col. 1290.

[3] Voir Rom., I, 16; III, 2; IX, 1-5; X; XI; XII, 1 et suiv.

[4] E. Renan, *Saint Paul*, p. LXXI-LXXII. M. Renan a d'ailleurs sur les derniers chapitres de l'Épître aux Romains des idées aussi bizarres que fausses, p. LXIII-LXXV.

CHAPITRE II.

LES ÉPÎTRES DE SAINT PAUL AUX CORINTHIENS.

L'authenticité des deux Épîtres aux Corinthiens es universellement admise. « Les Épîtres de saint Paul on un avantage sans égal,... dit M. Renan, c'est leu authenticité absolue. Aucun doute n'a jamais été élev par la critique sérieuse contre l'authenticité de l'Épîtr aux Galates, des deux Épîtres aux Corinthiens, de l'É pître aux Romains[1]. » L'intégrité des Épîtres aux Corin thiens n'est pas non plus douteuse[2]. « Les Épîtres au thentiques n'ont jamais été interpolées. Le style d l'Apôtre est si individuel, si original que toute additio se détacherait sur le fond du texte par sa pâleur[3]. »

On a cherché à tirer, de la première Épître aux Corin thiens, une preuve contre l'exactitude des Actes de Apôtres. On a prétendu que saint Paul n'avait pas ten compte des prescriptions du Concile de Jérusalem c

[1] E. Renan, *Les Apôtres*, p. XV-XVI. Voir aussi *Saint Paul*, p. v

[2] Les objections de Semler et d'Ewald, supposant que des frag ments d'autres Épîtres de saint Paul ont été insérés dans celles-c sont de pures rêveries auxquelles les incrédules eux-mêmes n'on attaché aucune importance. Voir R. Cornely, *Introductio in Nov Testamenti libros*, t. III, p. 457.

[3] E. Renan, *Saint Paul*, p. LXII.

e, par conséquent, ce Concile n'avait pas existé, car, -on, la lettre des Apôtres défend de manger de la ir offerte aux idoles; or, le Docteur des nations, ns ses Épîtres, semble n'attacher à cela aucune portance[1]. « Si le décret rapporté, Actes, xv, avait elque réalité, dit M. Renan, Paul avait un moyen n simple de mettre fin au débat (avec saint Pierre), tait de le citer. Or, tout ce qu'il dit suppose la non- stence de ce décret. En 57, Paul, écrivant aux Corin- ens, ignore le même décret et même en viole les pres- ptions. Le décret ordonne de s'abstenir des viandes molées aux idoles. Paul, au contraire, est d'avis qu'on ut très bien manger de ces viandes, si cela ne scan- lise personne, mais qu'il faut s'en abstenir dans le cas cela ferait scandale[2]. »

C'est là un faux exposé. En réalité, saint Paul défend manger les viandes offertes aux idoles, comme le ncile de Jérusalem, mais il donne les raisons de sa fense, et ses raisons sont fort justes. En soi, dit-il, il aurait aucun inconvénient à s'en nourrir, puisque idoles ne sont rien, mais il faut néanmoins s'en pri- , parce que quelques-uns y attachent un sens super- eux. Ceux-là ne peuvent en manger, parce qu'ils par- peraient à un acte idolâtrique. Les autres ne doivent s en manger non plus, afin de ne pas scandaliser les bles. Saint Paul ne contredit donc en rien le Concile Jérusalem.

[1] Cor., VIII, 4, 9; X, 25-29; Act., XV, 29.
[2] Renan, *Les Apôtres*, p. XXXVII-XXXVIII.

CHAPITRE III.

ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX GALATES.

ARTICLE Ier.

LE CÉPHAS DE L'ÉPÎTRE AUX GALATES.

L'authenticité de l'Épître aux Galates ne fait dou
pour personne, mais la critique rationaliste cherche
l'exploiter pour battre en brèche les Actes des Apôtre
« Toutes les fois qu'il nous est permis de contrôler
récit des Actes, dit M. Renan, nous le trouvons fautif
systématique. Le contrôle, en effet, que nous ne po
vons demander à des textes synoptiques, nous pouvo
le demander aux Épîtres de saint Paul, surtout à l'Épî
aux Galates. Il est clair que, dans le cas où les Actes
les Épîtres sont en désaccord, la préférence doit toujou
être donnée aux Épîtres, textes d'une authentic
absolue, plus anciens, d'une sincérité complète, sa
légendes[2]. » Nous montrerons qu'il n'existe aucune co
tradiction entre les Actes et les Épîtres, après av
établi d'abord que le Céphas auquel résiste saint Pa

[1] Voir ce que nous avons dit plus haut, p. 440-450.
[2] E. Renan, *Les Apôtres*, p. XXXIX.

après le récit qu'il fait aux Galates, est bien l'apôtre int Pierre[1], quoique quelques commentateurs catholi- ues soutiennent le contraire.

Saint Paul, en parlant d'un personnage qu'il appelle phas, raconte, dans l'Épître aux Galates, qu'il lui « a sisté en face[2]. » Il fallait que ce Céphas eût une impor- nce réelle pour que l'Apôtre des nations, dont le zèle connaissait aucun obstacle, citât comme un trait d'é- rgie le fait de lui avoir résisté. Aussi, la plupart des ères et des commentateurs ont-ils cru, dans tous les mps, que ce personnage n'était pas autre que saint erre, dont le nom araméen était, en effet, Céphas. éanmoins, comme saint Paul écrit non seulement qu'il « a résisté en face, » mais qu'il lui a résisté « parce 'il était répréhensible, » il y a depuis longtemps des terprètes qui ne peuvent croire que ce Céphas soit le ef de l'Église, et ils soutiennent que c'est un des ixante et douze disciples. Les rationalistes, d'accord tte fois avec la majorité des catholiques, ne doutent int, au contraire, que Céphas ne soit saint Pierre. A tre avis, c'est la seule opinion qui puisse être défendue nous n'hésitons pas à le reconnaître[3].

Il est d'autant plus utile, je crois, de traiter cette question , pour des raisons diverses, elle préoccupe un grand nombre sprits, comme l'attestent les demandes de renseignements que adresse souvent sur ce sujet aux professeurs d'Écriture Sainte.

Gal., II, 11.

Pour établir notre thèse, nous n'aurons guère qu'à résumer cellent travail publié par le P. Pesch, *Ueber die Person des Ke- s*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. VII, 1883, p. 456- 0.

Les Pères sont à peu près unanimes sur ce point. L
nom de Céphas se rencontre pour la première fois, e
dehors du Nouveau Testament, dans la première Épîtr
de saint Clément, pape, aux Corinthiens, vers l'an 9
Faisant allusion à la première Épître de saint Paul au
Corinthiens [1], le Pontife leur dit : « C'est certainemer
par l'inspiration du Saint-Esprit qu'il vous a adressé un
lettre où il vous parle de lui, de Céphas et d'Apollo [2].
Et ce qu'il ajoute montre que par Céphas il entend l'a
pôtre saint Pierre. Aussi plus tard, en s'appuyant sa
doute sur ce témoignage contemporain des Apôtres
émanant de la plume d'un homme qui les avait connu
saint Jérôme affirmait-il qu'il ne connaissait qu'un se
Céphas, Pierre, le chef de l'Église [3].

Saint Irénée, évêque de Lyon, vers 135-202, da
son fameux ouvrage *Contre les Hérésies* [4], et Tertullie
vers 160-240, dans son traité *De la Prescription*
voient, sans aucune hésitation, le prince des Apôtr
dans le personnage dont parle l'Épître aux Galates. Sai
Cyprien, mort en 258, ne pense pas autrement. Da
une de ses lettres [6], il cite saint Pierre comme un modè

[1] I Cor., I, 12.

[2] S. Clément pape, *I Ep. ad Cor.*, XLVII, t. I, col. 308.

[3] « Sunt qui Cephan... non putant Apostolum Petrum, sed ali
de septuaginta discipulis isto vocabulo nuncupatum... Quibus p
mum respondendum, alterius nescio cujus Cephæ nescire nos
men, nisi ejus qui et in Evangelio, et in aliis Pauli Epistolis et
hac quoque ipsa modo Cephas modo Petrus scribitur. » S. Jérô
Comm. in Ep. ad Gal, II, 11, t. XXVI, col. 340-341.

[4] S. Irénée, *Cont. Hær.*, III, XII, 15, t. VII, col. 910.

[5] Tertullien, *De præscript.*, XXIII, t. II, col. 36.

[6] S. Cyprien, *Epist.*, LXXI, 3, t. IV, col. 410.

patience, à cause de la docilité avec laquelle il accepta l'avertissement de saint Paul. Telle était alors la croyance de l'Église d'Afrique.

Clément d'Alexandrie, mort vers 217, est le premier écrivain ecclésiastique qui ait considéré Céphas comme un des soixante et douze disciples. Il soutenait ce sentiment, au témoignage d'Eusèbe[1], dans un passage de son ouvrage aujourd'hui perdu des *Hypotyposes*. Photius, qui avait lu cet écrit, en porte un jugement sévère dans sa *Bibliothèque :* « Au milieu de quelques bonnes choses, dit-il, il est plein de fables absurdes et de doctrines hérétiques, provenant soit de Clément lui-même, soit d'une autre personne ayant pris son nom[2]. » Cette œuvre suspecte est la seule qui, dans les cinq premiers siècles de notre ère, distingue deux Céphas. Eusèbe rapporte l'opinion de Clément, sans l'approuver ni la contredire. La tradition de l'Église d'Antioche, où s'était passé l'événement rapporté dans l'Épître aux Galates, n'hésite pas à reconnaître saint Pierre dans Céphas ; mais le plus illustre enfant de cette Église, saint Jean Chrysostome (347-407), donnait du fait lui-même une explication assez singulière. Dans son commentaire de l'Épître aux Galates[3], et dans une homélie sur ce sujet[4], le grand

1. Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, 12, t. XX, col. 117.
2. Photius, *Codex* CIX, t. CIII, col. 384. Plusieurs croient que les hérétiques ont interpolé les Hypotyposes de Clément ; Alzog conjecture que le savant Alexandrin a composé cet écrit au moment où il abandonnait le paganisme pour se convertir au Christianisme. Alzog, *Patrologie,* traduct. Belet, 1877, p. 169.
3. S. Jean Chrysostome, *Hom.* II *in Gal.*, 4, t. LXI, col. 640 et suiv.
4. S. Jean Chrysostome, *Hom. in illud : In faciem ei restiti,* t. LI,

orateur soutient que c'est d'après un plan concerté entre les deux Apôtres, que saint Pierre fit semblant d'observer les cérémonies légales, afin que saint Paul eût l'occasion d'établir devant tout le monde que les chrétiens n'étaient pas tenus à l'observation de la loi mosaïque. D'après saint Jérôme [1], c'est Origène, mort en 254, qui est le premier auteur de cette explication.

Saint Jérôme (340-420) l'accepta à son tour, et de là prit naissance la discussion célèbre qui s'éleva entre lui et saint Augustin (354-430). Le solitaire de Bethléem reconnaît que le Céphas de l'Épître aux Galates est saint Pierre. Il montre, à la suite de saint Jean Chrysostome [2], que la tradition, aussi bien que le texte de saint Paul, ne permet pas de douter de l'identité de Céphas et de saint Pierre. Il est vrai, ajoute-t-il, que les hérétiques abusent de ce passage, mais ce n'est pas là une raison de nier la vérité. « S'il nous fallait admettre, dit-il, l'existence d'un autre Céphas, à cause des blasphèmes de Porphyre, afin que saint Pierre n'ait pas l'air d'être tombé dans l'erreur, il nous faudrait retrancher des Saintes Écritures de nombreux passages que Porphyre noircit, parce qu'il ne les comprend pas [3]. »

col. 371 et suiv. L'opinion de saint Jean Chrysostome a été reproduite par plusieurs écrivains grecs, par saint Jean Damascène (mort vers 754), t. xcv, col. 787; Œcuménius au x^e^ siècle, t. cxviii, col. 1111 et Théophylacte au xi^e^ siècle, t. cxxiv, col. 975. Œcuménius mentionne aussi l'explication de Clément d'Alexandrie, mais il paraît ne pas y attacher d'importance.

[1] S. Jérôme, *Epist. cxii ad Augustinum*, 4, t. xxii, col. 918.

[2] S. Jean Chrysostome, *Homilia in illud : In faciem ei restiti*, 15, t. li, col. 384.

[3] S. Jérôme, *Comm. in Epist. ad Galat.*, ii, 11, t. xxvi, col. 341

Saint Augustin était parfaitement d'accord avec saint érôme sur l'identité de saint Pierre et de Céphas, mais était choqué de l'interprétation du fait donnée par le olitaire de Bethléem. Accepter une telle explication, lui crivait-il dans une première lettre [1], c'est traiter avec eu de respect la Sainte Écriture et approuver la ruse et tromperie. Cette lettre s'égara; saint Jérôme ne la eçut point et il ne la connut que plus tard par des copies ui en avaient été faites à l'insu de saint Augustin. Il rut que l'évêque d'Hippone avait écrit publiquement ontre lui et il en fut très ému. De là une correspondance ntre les deux docteurs. Dans une longue lettre [2], saint ugustin défend vigoureusement son opinion, en s'appuyant sur le texte même de saint Paul et sur l'autorité es Pères, entre autres de saint Ambroise [3]. Ses raisons nvainquirent saint Jérôme, car il adopta l'interprétaon de l'évêque d'Hippone dans les dialogues qu'il pulia plus tard contre les Pélagiens [4].

Les autres écrivains ecclésiastiques du v[e] siècle n'eent pas un autre sentiment que ces deux grands docurs : saint Cyrille d'Alexandrie, mort en 444 [5]; Casen (vers 350-435) [6]; Théodoret, évêque de Cyr, en yrie (386-vers 458) [7]; le pape saint Gélase I[er], qui

[1] S. Augustin, *Epist. XXVIII ad Hieronymum*, 3, t. XXIII, col. 112.
[2] S. Augustin, *Epist. LXXXII ad Hieronymum*, t. XXIII, col. 276 et iv.
[3] S. Ambroise, *Comm. in Gal.*, II, 11, t. XVII, col. 349-350.
[4] S. Jérôme, *Dialog. adv. Pelagianos*, I, 22, t. XXIII, col. 516.
[5] S. Cyrille d'Alexandrie, *Cont. Julian.*, IX, t. LXXVI, col. 1000-1001.
[6] S. Cassien, *Collatio* XVI, 12, t. XLIX, col. 1027.
[7] Théodoret de Cyr, *Interpr. Ep. ad Gal.*, II, 11, t. LXXXII, col. 472.

occupa le trône pontifical de 492 à 496 [1]. Au VI[e] siècle saint Grégoire le Grand (540-604) dit, dans ses *Homélies sur Ézéchiel :* « Il y en a qui prétendent que ce n fut pas Pierre, le prince des Apôtres, mais un autre d même nom que lui, qui fut blâmé par saint Paul. S'il avaient lu plus attentivement les paroles de saint Paul ils ne s'exprimeraient pas de la sorte [2]. »

De tous les anciens écrivains ecclésiastiques, on n trouve, en dehors de Clément d'Alexandrie, qu'un seu auteur contemporain de saint Grégoire le Grand, qui a distingué Céphas le disciple, et saint Pierre le chef d Collège apostolique : c'est le compilateur du catalogu des Disciples du Sauveur, attribué faussement au mar tyr saint Dorothée de Tyr. Nous lisons dans ce catalo gue, inséré dans la *Chronique pascale* [3] : « Céphas surnommé Pierre, avec qui discuta saint Paul sur judaïsme. » Ce Céphas occupe le troisième rang parm les disciples du Sauveur.

La liste du pseudo-Dorothée, de l'aveu de tous le critiques, n'a aucune valeur historique. Le savant D Cange, qui le premier l'a publiée et traduite, ne s'e fait aucune illusion sur son caractère : « Ce catalogu des soixante et dix disciples, dit-il, n'est qu'un ramass de tous les noms qu'on rencontre dans les Épîtres de Apôtres, de telle sorte que l'un d'eux est nommé Césa parce que saint Paul nomme une fois César, c'est-à-dir

[1] S. Gélase, *Codex canonum.*, XLVII, 2, t. LVI, col. 619.

[2] S. Grégoire le Grand, *Hom. in Ezech.*, l. II, *Hom.*, VI, 10, t. LXXV col. 1003.

[3] *Chron. pascale,* dans Migne, *Patr. gr.,* t. XCII, col. 521.

l'empereur. Bien plus, le nom de l'auteur est faux, car le martyr Dorothée n'a jamais existé. Tout ce qu'on lui attribue est de l'invention des Grecs oisifs[1]. »

Nous pouvons nous rendre compte par ces observations de l'origine du disciple Céphas. On voulut avoir la liste de tous les disciples du Sauveur et, pour satisfaire la curiosité chrétienne, on recueillit dans les Livres Saints tous les noms qu'on put leur attribuer avec quelque ombre de vraisemblance. Céphas entre ainsi dans ce catalogue, mais avec d'autant moins de droit que ce nom n'apparaît jamais dans l'onomastique araméenne, avant que Jésus-Christ l'eût créé pour symboliser la dignité de saint Pierre. Aussi la tradition véritable ne connaît-elle point d'autre personnage qui l'ait porté. « Nous nommons le même homme Simon, Pierre et Céphas, » dit saint Basile (330-379)[2].

On allègue aussi en faveur de l'existence du disciple Céphas une prétendue lettre de l'évêque saint Martial, surnommé Céphas, aux Toulousains. On lit dans la préface, d'après la vie de saint Martial par son successeur Aurélius, que Martial était parent de saint Pierre et qu'il avait été baptisé par cet Apôtre, d'où l'on peut conclure que c'est pour ce motif qu'il avait été surnommé Céphas[3]. La suscription de la lettre porte : « Le serviteur de Dieu, apôtre de Jésus-Christ, Martial Céphas. » Ce document

[1] Du Cange, dans Migne, *Patrol. gr.*, note 95, t. XCII, col. 519.

[2] S. Basile, *Adv. Eunom.*, I, 8, t. XXIX, col. 528.

[3] Voir Suarez, *De leg.*, l. IX, c. XV, n° 5, édit. Vivès, t. VI, p. 507. Suarez croit la lettre authentique, mais il n'en nie pas moins que le Céphas soit celui de l'Épître aux Galates.

est apocryphe et sans autorité, comme l'a démontré Noël Alexandre, par cette raison entre autres que ce prétendu écrivain du premier siècle cite l'Écriture Sainte d'après la traduction de saint Jérôme [1].

Ainsi, pendant les six premiers siècles de l'Église, tous les écrivains qui se sont occupés de la question ont reconnu saint Pierre dans le Céphas de l'Épître aux Galates, à l'exception de Clément d'Alexandrie dans un ouvrage sans valeur historique et du faussaire qui a fabriqué, sous le nom de Dorothée de Tyr, le catalogue apocryphe des Disciples du Sauveur.

Les scolastiques n'ont pas pensé autrement que les Pères. Pendant tout le moyen âge, on ne rencontre pas un seul écrivain qui n'identifie avec saint Pierre le Céphas de l'Épître aux Galates. Ainsi Hervé de Dôle, dont le commentaire de l'Épître aux Galates fut autrefois très célèbre et attribué à saint Anselme, dit, après avoir rapporté les paroles de saint Grégoire le Grand citées plus haut : « On doit nécessairement reconnaître que c'est le Céphas auquel le Christ avait dit : Tu seras appelé Céphas, qui est interprété Pierre [2]. » Le seul dissentiment qui existe à cette époque parmi les commentateurs, c'est que les uns se prononcent en faveur de l'explication primitive de saint Jérôme et les autres en faveur de celle de saint Augustin. Ainsi Pierre Lombard penche vers la

[1] Natalis Alexander, *Hist. eccl.*, sæc. I, c. XII, 11, Paris, 1714, t. III, p. 47.

[2] Herveus Burgidolensis, *Comm. In Ep. ad Gal.*, II, Migne, *Patr. lat.*, t. CCXXXI, col. 1146.

remière et saint Thomas défend la seconde [1], mais ce ernier sentiment est de beaucoup le plus commun [2]. uarez l'embrasse aussi sans hésitation, et il traite de moyen frivole d'éluder la difficulté, » *frivola evasio,* xpédient qui consiste à chercher un disciple dans le onflit d'Antioche pour le substituer au prince des pôtres [3].

Céphas le disciple ne retrouva des partisans qu'après naissance du protestantisme. Les catholiques eurent lors à défendre contre les nouveaux hérétiques l'infaillilité et la dignité de saint Pierre. Plusieurs d'entre eux ensèrent que le meilleur moyen de justifier le chef de Église en cette circonstance, c'était de soutenir qu'il était pas question de lui ; mais les plus prudents et les lus circonspects eurent grand soin de ne réclamer pour ur solution qu'une pure vraisemblance. On remarque armi eux Albert Pighius, Vallarsi, Hardouin, Zaccaria, olkenbuhr et de nos jours Aloysio Vincenzi.

[1] Pierre Lombard, *In Gal.*, II, 14, *Patr. lat.*, t. CXCII, col. 110 ; Thomas, *In Gal.*, II, lect. 3, *Opera*, Anvers, 1612, t. XV, part. II, 120.

[2] « Eamdem sententiam, dit Suarez en parlant de l'opinion de int Augustin, secuti sunt communiter Scholastici antiqui ac denique oderni fere omnes, tam Scholastici quam exponentes caput seundum ad Galatas. » *De leg.*, l. IX, c. XVII, n° 18.

[3] « Frivola evasio a Patribus rejecta, » porte le titre du paragra-e. Et dans le texte il dit : « Merito Sancti Patres neque ad resisndum hæreticis vel infidelibus neque ad expediendas alias illius i difficultates illa frigida evasione usi sunt, sed pro certo semper pposuerunt Kephan illum fuisse Apostolum Petrum... Denique r s etiam Scholastici hanc quæstionem tractantes in hoc conti nt. » Suarez, *De leg.*, l. IX, c. XV, n° 7.

Albert Pighius (1490-1543) fut un des plus vaillants adversaires du protestantisme. Dans l'ouvrage où il défend la hiérarchie ecclésiastique, il dit : « Je sais que Clément d'Alexandrie... a affirmé que ce n'est point de Pierre, le prince des Apôtres, mais de l'un des soixante et dix disciples que Paul a écrit qu'il lui avait résisté en face. » Il ajoute ensuite quelques mots en l'honneur du docteur alexandrin et il continue : « J'ai fait ces remarques, afin qu'on ne tienne pas le témoignage de Clément comme de peu de valeur. Mais si nous accordons qu'il est question ici de l'apôtre Pierre, il faut ajouter que l'opinion soutenue par saint Jérôme contre saint Augustin n'est pas improbable, savoir que le blâme de Paul n'était que simulé... Enfin nous pouvons accorder, avec beaucoup d'autres que nous sommes loin de blâmer, que Pierre, le prince des Apôtres, fut réellement blâmé par Paul. La dignité de Pierre n'en est nullement diminuée [1]. » On voit par ce passage que Pighius, d'après la méthode commune à beaucoup de théologiens, donne trois solutions différentes de la même difficulté, laissant au lecteur le soin de choisir celle qui lui agréera davantage et évitant de se prononcer lui-même.

Vallarsi (1702-1771), le célèbre éditeur des OEuvres de saint Jérôme, s'exprime tout autrement dans une note sur l'opinion de ce saint docteur que nous avons exposée plus haut [2] :

[1] A. Pighius, *Hierarchiæ ecclesiasticæ assertio*, III, 11, in-f°, Cologne, 1558, col. 129 *a*-130 *a* (Biblioth. du Séminaire de Saint-Sulpice, K 90).

[2] Voir plus haut, p. 460-461.

Il ne m'appartient pas de reprendre à cette place la vieille uerelle qui a divisé les écrivains les plus célèbres. Il sera us que suffisant d'indiquer nominativement les Pères de l'Éise cités par saint Jérôme ou ayant vécu après lui, qui ont éfendu l'opinion d'après laquelle le Céphas blâmé par Paul st différent de Pierre. Nous devons mentionner en premier eu saint Clément d'Alexandrie, dans le livre cinquième es *Hypotyposes* et Eusèbe Pamphile qui rapporte son témoinage[1]. Ajoutons-y au IVe siècle Dorothée de Tyr, qui ompte le Céphas repris par saint Paul, non parmi les Apôes, mais parmi les soixante et douze disciples, et saint ean Chrysostome[2] dont le témoignage, de même que celui e saint Grégoire le Grand, concorde avec celui de saint érôme, car ils sont témoins que de leur temps quelques-ns distinguaient Céphas de Pierre. Je passe sous silence auteur de la Chronique alexandrine, à l'an 30 après J.-C., second OEcuménius et enfin l'auteur de l'explication des îtres de saint Paul qui a été attribuée à tort à saint Anlme, ainsi que les écrivains importants des temps modernes, i ont parlé de l'opinion d'après laquelle l'apôtre Pierre est fférent du disciple Céphas, comme étant leur opinion pernnelle ou celle d'autrui. De nombreuses raisons, tirées du ntexte de la Sainte Écriture et de l'histoire de saint Paul, ilitent en faveur de la même opinion. Il serait en particur facile, si les limites d'une note le permettaient, d'apyer fortement avec de nouveaux arguments la preuve que erre n'était pas à Antioche quand Paul blâma Céphas. Il est pendant certain que la presque totalité[3] des écrivains latins nent Pierre et Céphas pour une seule et même personne[4].

[1] « *Eccl. Hist.*, I, c. 12. »
[2] « T. V, Hom. 64. »
[3] « Plerosque omnes. »
[4] Migne, *Patr. lat.*, t. XXVI, col. 339 et suiv., note.

Vallarsi, on le voit, n'a rien négligé pour grossi le nombre des partisans du disciple Céphas, mais compte parmi eux des noms qui ne doivent pas y figurer Eusèbe et le rédacteur de la *Chronique pascale* rappor tent seulement l'opinion de Clément d'Alexandrie et n se prononcent nullement en sa faveur. On est plus sur pris encore de voir apparaître ici saint Jean Chryso tome, saint Jérôme et saint Grégoire le Grand, qui n'on jamais pensé à adopter l'explication qui distingue entr Pierre et Céphas. Quant à l'assertion que saint Pierr n'était pas à Antioche à l'époque dont parle saint Paul Vallarsi n'en donne aucune preuve et la tradition es contre lui, comme on l'a vu par tout ce qui précède.

Un défenseur beaucoup plus fameux de l'opinion d Clément d'Alexandrie fut le célèbre jésuite Jean Har douin (1646-1729), non moins connu par ses singularité que par sa science. Sa réputation d'érudit était si solide ment établie, dit Huet, qu'il travailla en vain pendan quarante ans à la détruire, en soutenant les idées le plus étranges et les plus paradoxales. Il composa un dissertation *ex professo* sur le Céphas de l'Épître au Galates. Elle ne parut que plusieurs années après s mort, en 1741, dans son commentaire du Nouveau Tes tament[1]. L'année suivante, ce commentaire fut mis l'Index, à cause des paradoxes qu'il renfermait.

Le savant Jésuite avait répété les arguments de Va

[1] J. Harduinus, *Commentarius in Novum Testamentum; acces lucubratio in cujus prima parte ostenditur Cepham a Paulo rep hensum Petrum non esse*, in-f°, Amsterdam, 1741, p. 785-799 (B. A 1151).

rsi, mais comme il sentait bien que le terrain histori-
ıe se dérobait sous ses pieds, il avait cherché à s'ap-
yer surtout sur des arguments étrangers au débat.
concile de Trente, disait-il, a déclaré la Vulgate
thentique. Or la Vulgate, dans l'Épître aux Galates,
une fois Pierre et l'autre fois Céphas. La tradition
clésiastique s'est donc prononcée pour la distinction
s noms et par conséquent pour la distinction des per-
ınes. — Cette affirmation est fausse. Nous avons vu,
contraire, que la tradition était presque unanime
faveur de l'identité des personnes. Comme nous le
ons plus loin, Pierre et Céphas sont employés in-
féremment l'un pour l'autre dans l'Épître aux Ga-
es.

Dom Calmet (1672-1757) réfuta l'opinion d'Hardouin
ıs une dissertation très solide[1]. D'autres savants
rchèrent sur ses traces, et quelques-uns n'épargnè-
t pas les reproches au savant défunt. C'est alors
entra dans la lice le P. François Antoine Zaccaria
14-1795), afin de défendre celui qui ne pouvait plus
défendre lui-même[2]. Il prétend que l'opinion de ce
ant a toute la vraisemblance qu'on a le droit d'exiger
ır soutenir un sentiment discutable et controversé,
ıs c'est là toute sa thèse : il ne va pas au delà et

[1] Calmet, *Dissertation où l'on examine si Céphas repris par saint
l à Antioche est le même que saint Pierre,* dans le *Commentaire
ral, Épîtres de saint Paul,* t. II, Paris, 1716, p. V-XXV.

[2] Fr. A. Zaccaria, *Dissertazioni di storia ecclesiastica,* 2e édit.,
. XXXII, 3 in-4°, Rome, 1840, t. I, p. 225-232.

confesse en terminant que le nombre et l'autorité sor
contre le P. Hardouin[1].

Un religieux franciscain, au contraire, Marcellin Mol
kenbuhr, s'efforça d'établir, en 1785, comme un fa
indiscutable, que le Céphas de l'Épître aux Galates n'e
point l'Apôtre saint Pierre. Malheureusement pour s
thèse, sa dissertation est pleine d'erreurs historiques
de faux raisonnements. Il fait Clément d'Alexandrie plu
ancien que saint Irénée. Il va jusqu'à nier que Tertullie
ait pris Céphas et saint Pierre pour le même person
nage, et il rejette comme apocryphe et interpolée
correspondance entre saint Jérôme et saint Augustin
parce qu'il ne sait comment y répondre[2].

Dans ces dernières années, le disciple Céphas
trouvé un champion qui est allé plus loin que tous se

[1] « Confesso che se la questione dal numero e dal l'autorità si
a decidere, il Padre Arduino ha perduta la causa. » *Loc. cit.*, p. 23

[2] Parmi les défenseurs de la même thèse, qui a recruté des ad
hérents, comme nous l'avons dit, à partir du XVI^e siècle, nous pou
vons citer : Barthélemy Camerarius (mort après 1564). *Tractatus
jejunio*, c. VI; Hector Pintus, hiéronymite portugais († 1584), *In Danie*
I; Alexandre Carriero, doyen de l'Université de Padoue († 1726
De potestate summi Pontificis; Gérard Kerkerdere, né près de Maë
tricht en 1678, mort en 1738, *Conatus novus de Cepha reprehens*
(dans son *Liber de situ paradisi terrestris*, Louvain, 1719); Gir
lamo Constantini, *Questione di fatto, se il Cefa ripreso da S. Pao
possa con ragione credersi il principe degli Apostoli*, Venise, 176
Paul Opffermann, Jésuite, éditeur de la Théologie du P. Antoin
De statu morali hominis, part. I, d. 3, c. II, q. 6; J. Neubauer, *The
logia Wirceburgensis*, édit. de Paris, 1852, t. III, p. 258 et sui
Rautenstrauch, *Institut. juris*, t. I, § 71; A. F. James, *Dissertation
il est irréfragablement prouvé... que Céphas, repris par saint Pa
à Antioche, n'est pas le même que le prince des Apôtres*, Paris, 184

evanciers, Aloysio Vincenzi[1]. Il est convaincu qu'on ne eut défendre l'infaillibilité pontificale si le Céphas de Épître aux Galates est le chef de l'Église. En consé- uence, il soutient non seulement que ce Céphas est un sciple, mais que Jacques et Jean, qui sont nommés au ême endroit[2], ne sont pas davantage les Apôtres de ce om, parce que la dignité apostolique en serait amoin- rie[3]. De telles exagérations ne sont pas propres à pré- enir en faveur de sa thèse. Il reproduit les arguments u P. Hardouin. Comme saint Paul emploie tantôt le om de Pierre et tantôt celui de Céphas[4], il en conclut ue ce sont deux personnages différents. Mais tout le onde savait et toute la tradition affirme que c'était une ule et unique personne, qui est nommée tantôt par on nom grec, tantôt par son nom araméen, comme rsque Jésus est appelé tantôt Messie en araméen et ntôt Christ en grec. Des arguments comme ceux de ncenzi ne sauraient prévaloir, dans une question his- rique, contre l'autorité de tant de témoignages que ous avons rapportés. Aussi, même depuis le protes- ntisme, les plus grands noms de la science catholique sont-ils prononcés en faveur de l'identité de Céphas de saint Pierre : les Bellarmin, les Salmeron, les Es- s, les Tirin, les Calmet, etc.[5].

[1] A. Vincenzi, *De Hebræorum et Christianorum monarchia*, 2e ., Rome, 1875, p. 305 et suiv.

[2] Gal., II, 9.

[3] A. Vincenzi, *loc. cit.*, p. 306.

[4] Gal., II, 8, 9, 11, 14.

[5] Parmi ceux de notre siècle, on peut nommer Windischmann, rung *Galaterbriefes*, Bisping, Reithmayr, etc. Voir Bacuez, *uel biblique*, 6e édit., 1889, t. IV, n° 728, p. 379.

Quant à l'infaillibilité du Pape, elle n'est pas plus intéressée dans la question que la véracité des Actes des Apôtres. Nous avons déjà vu plus haut[1] qu'il n'y avait pas désaccord de doctrine, mais seulement de conduite entre saint Pierre et saint Paul. Le concile de Jérusalem avait décidé que les païens convertis n'étaient point obligés de se soumettre à la circoncision et aux observances légales; il n'avait rien prescrit au sujet des judéo-chrétiens. Ceux-ci gardaient donc leur liberté. Il leur était loisible de continuer à observer la loi, parce qu'il était difficile de rompre brusquement avec des habitudes invétérées, et ceux d'entre eux qui habitaient la Judée ne pouvaient se mettre en dehors de tous ses usages sociaux, religieux et civils. C'est pour ce motif que saint Paul fit circoncire son disciple Timothée. La Synagogue devait être ensevelie avec honneur[2]. Mais s'il était permis aux judéo-chrétiens de se soumettre aux prescriptions légales, ils n'y étaient pas obligés. Là où l'élément hellénique dominait dans la nouvelle Église, le résultat du concile de Jérusalem devait être le prompt délaissement des observances mosaïques. C'est ce qui se produisit à Antioche. Comme les païens convertis y formaient la majorité, les judéo-chrétiens y abandonnèrent bientôt les coutumes juives.

Dans cet état de choses, il est tout naturel que saint Pierre, en arrivant dans la capitale de la Syrie, y vécût avec les chrétiens incirconcis, contrairement aux usages

[1] Voir plus haut, p. 447.

[2] Voir S. Augustin, *Epist.* LXXXII *ad Hieronymum*, 16, t. XXXIII col. 282.

udaïques et eut avec eux les rapports qu'il avait déjà
is avec le centurion Corneille. C'est ce qu'il fit, comme
ous l'apprend l'Épître aux Galates. Saint Paul vivait
omme les Juifs à Jérusalem[1]. Saint Pierre vécut comme
s Gentils à Antioche. Mais un incident imprévu vint
oubler la bonne harmonie. Des judéo-chrétiens étant
rrivés de Palestine à Antioche, saint Pierre se trouva
ans un grand embarras. Il y a des situations où il est
rt difficile de juger tout d'abord quel est le meilleur
arti à prendre. Aucune question de principes n'était en
u; la foi n'était nullement intéressée, et pourtant la
uestion de la conduite à tenir était fort délicate. Les
ouveaux venus, habitués à observer la loi en Pales-
ne, ne voulaient point, selon la coutume juive, manger
vec les chrétiens incirconcis, et comme nous l'avons
u, ils avaient rigoureusement ce droit. Si saint Pierre
e les imitait pas, il offensait ses frères de Jérusalem;
il cessait de manger avec les incirconcis, il blessait
s nouveaux chrétiens d'origine païenne. Que faire dans
ette alternative? Comment trancher la difficulté! Il y
rait de chaque côté des raisons qui n'étaient pas sans
aleur. Saint Pierre était chargé de l'Évangile de la
rconcision. Dans la crainte sans doute que les judéo-
rétiens ne le décriassent dans toute la Palestine et ne
i fissent perdre, en l'accusant de manquer de respect
ur la loi, la considération dont il avait besoin pour
êcher la foi à ses frères, le chef des Apôtres se décida
se séparer des chrétiens incirconcis et à vivre de nou-

[1] I Cor., IX, 20, etc.

veau en Juif. Commit-il ainsi une erreur de doctrine? — Assurément non. Aucun point de foi n'était en cause. — Avait-il le droit d'agir comme il fit? — Incontestablement, puisque le concile de Jérusalem n'avait tracé à cet égard aucune ligne de conduite. Juif de naissance, il était autorisé à observer la loi, comme le faisait saint Paul lui-même quand il était à Jérusalem. — Mais avait-il pris le meilleur parti, celui qui offrait le moins d'inconvénients, en choisissant, pour éviter de scandaliser les judéo-chrétiens, ce qui lui avait paru un moindre mal?

Saint Paul ne le pensa pas. Tout Juif converti avait le droit d'observer la loi, mais saint Pierre était le chef de l'Église et, à cause de cette qualité, son exemple avait un poids particulier; il pouvait induire à penser, par son changement de conduite, que les cérémonies légales étaient toujours rigoureusement obligatoires pour les Juifs et non pas simplement facultatives. Ces conséquences ne tardèrent pas à se manifester. Tous les Juifs convertis de la capitale de la Syrie, Barnabé lui-même, le compagnon de saint Paul, se firent un devoir d'imiter saint Pierre. L'importance qu'a sa conduite, l'influence qu'elle exerce montrent bien qu'il ne s'agit pas ici d'un disciple inconnu, mais du prince des Apôtres. De là aussi la gravité de cet acte. De la part d'un simple disciple, il aurait mérité peu d'attention; de la part de saint Pierre, il eut de fâcheux résultats : il brisa l'harmonie qui régnait dans la communauté chrétienne d'Antioche. Les païens convertis, qui étaient les plus nombreux, se trouvaient comme excommuniés, et leur propre évêque, saint

ierre, n'osait plus avoir de rapports avec eux. Ils se aignirent et blâmèrent saint Pierre : c'est le sens du xte grec, qui ne porte pas, comme la Vulgate, que éphas était « blâmable, » mais qu'il était « blâmé. » aint Paul prit alors leur défense publiquement, « en ace, » non en secret, parce que ce n'était que par un cte public que pouvait cesser la division introduite à ntioche. Dans son Épître, il qualifie la conduite du ef des Apôtres de « dissimulation, » voulant dire par que saint Pierre, quoiqu'il sût qu'il pouvait avoir des lations avec les incirconcis, s'en privait comme s'il en avait point le droit. Saint Paul ne contesta pas, ailleurs, que les judéo-chrétiens ne pussent légitimement vivre en Juifs, mais il demanda que les Gentils nvertis ne fussent pas repoussés et opprimés. Le Chef l'Église reconnut la justesse de cette réclamation. Il t les conséquences de sa conduite et proclama sans oute ouvertement qu'il était permis à tous d'avoir des pports avec les Hellénistes chrétiens[1].

Tel est l'épisode d'Antioche ; telle est l'explication du cit de l'Épître aux Galates. Saint Pierre n'erra nullement dans la doctrine ; son infaillibilité pontificale est rs de cause ; il adopta seulement une ligne de conduite qui avait des inconvénients ; ces inconvénients rent signalés par saint Paul et humblement reconnus saint Pierre. L'humilité du prince des Apôtres porta fruits : cet événement fut décisif ; il coupa court à

[1] f. Fr. Schmid, *De inspirationis Bibliorum vi et ratione*, in-8°, n, 1885, p. 132, note.

toutes les difficultés qui, sans cette circonstance, se seraient souvent renouvelées. L'ensemble et les détails du conflit, loin d'être inconciliables avec la dignité du Chef de l'Église, en rehaussent au contraire l'autorité et la puissance. Ils nous montrent quelle était l'importance de son rôle. Tout s'explique aisément, s'il est question du premier pape; rien ne se comprend, s'il s'agit d'un disciple obscur, appelé Céphas. Saint Paul cite son action comme un acte de courage; il a donné des avis à son supérieur hiérarchique, comme saint Bernard en donnera plus tard, dans son livre *De la Considération*, au pape Eugène III, mais ses paroles mêmes impliquent la primauté de Pierre, au lieu de la nier. Il a dit, un peu plus haut[1], qu'il était allé à Jérusalem pour voir Pierre ou, comme le porte le texte grec, Céphas, qu'il considère ainsi comme son chef. S'il lui résiste maintenant, ce n'est pas pour méconnaître son autorité; son langage bien compris est, au contraire, un hommage, d'autant plus précieux qu'il est indirect, rendu à la primauté du Saint-Siège. L'Épître aux Galates ne porte donc aucune atteinte au pouvoir de saint Pierre. Nous allons montrer maintenant qu'elle n'est aucunement en contradiction avec les Actes des Apôtres.

[1] Gal., I, 18.

ARTICLE II.

ACCORD DE L'ÉPÎTRE AUX GALATES AVEC LES ACTES DES APÔTRES.

On objecte en premier lieu contre l'exactitude de la narration des Actes que saint Paul, dans son Épître aux Galates, raconte le dissentiment survenu entre les chrétiens d'origine juive et ceux d'origine païenne d'une tout autre manière que saint Luc. Nous avons deux versions, dit-on, du même fait, et ces deux versions sont contradictoires. Quelle est la vraie? C'est évidemment celle de saint Paul qui a été si étroitement mêlé à cette querelle et y a joué le principal rôle.

Il est certain que saint Paul, dans le chapitre II de son Épître aux Galates, fait allusion à plusieurs des faits que raconte saint Luc dans les Actes, mais il n'existe pas de contradiction entre les deux écrivains sacrés. Seulement saint Luc, écrivant une histoire, présente les événements en historien, exposant l'origine de la querelle, ses péripéties diverses et sa conclusion, tandis que l'Apôtre des nations, adressant une lettre aux Galates dans un but déterminé, ne fait allusion à ces événements qu'autant qu'il est nécessaire et utile à ses fins. Dans les deux récits, Pierre et Jacques donnent expressément raison à saint Paul[1] : c'est là le trait fondamental. Le reste est accessoire et sans conséquence. Saint Paul

[1] Act., XV, 7-10; 13-21; Gal., II, 9.

écrit aux Galates qu'il est allé à Jérusalem « par révélation[1], » c'est-à-dire par ordre de Dieu, tandis que, d'après saint Luc, cet Apôtre fut envoyé en mission[2] dans la capitale de la Judée par les fidèles d'Antioche. On veut voir là une contradiction. En réalité, il n'y en a pas. Quel que soit ici le sens précis du mot original (ἀποκάλυψις) traduit par *révélation*, sens sur lequel les interprètes ne sont pas d'accord, il est certain que saint Paul veut dire qu'il alla à Jérusalem pour obéir à la volonté de Dieu, ce qui ne contredit nullement le récit des Actes. Ce dernier entre au sujet du concile dans des détails qu'omet saint Paul, parce qu'il n'a pas à en parler, mais ils affirment tous les deux de la même manière que les Apôtres donnèrent raison au prédicateur des nations, et c'est le seul point essentiel.

La critique rationaliste a cru découvrir une autre contradiction entre les Actes et l'Épître de saint Paul. Saint Luc dit que l'Apôtre ne fit que traverser la Galatie[3]; mais saint Paul, par sa lettre, montre qu'il a séjourné longtemps dans ces contrées.

La contradiction n'est qu'apparente. M. Renan lui-même a prouvé qu'elle n'est que dans les termes et que les deux récits concordent parfaitement pour le fond. « Paul, dit-il, avait l'habitude de se servir, pour désigner chaque pays, du nom administratif. *Asie, Macédoine, Achaïe,* désignent pour lui les provinces qui portaient ces noms, et non les pays qui les avaient

[1] Gal., II, 2.
[2] Act., XV, 2.
[3] Act., XVI, 6; XVIII, 23.

ortés d'abord. Le pays qu'il avait évangélisé depuis ntioche de Pisidie jusqu'à Derbé, s'appela pour lui *Galatie;* les chrétiens de ce pays furent pour lui s *Galates*. Par là on s'explique cette particularité uni- ue de l'Épître aux Galates, qu'elle ne porte pas d'a- resse à une Église déterminée. Par là on s'explique ussi une des singularités apparentes de la vie de saint aul. L'Épître aux Galates suppose que Paul avait fait ez ceux à qui cette lettre est adressée un long sé- ur, qu'il avait eu avec eux des rapports intimes, moins autant qu'avec les Corinthiens, les Thessalo- iciens. Or les Actes ne font aucune mention de l'évan- élisation de la Galatie proprement dite. Dans un second oyage, Paul *traversa le pays galatique*[1]. » Saint Luc ntend par là la Galatie proprement dite, qu'il distingue la Pisidie[2] et de la Lycaonie[3], tandis que saint Paul mprenait sous le nom de Galatie « une agglomération tificielle, correspondant à la réunion passagère de rovinces qui s'était faite en la main du roi galate myntas. Ce personnage, après la bataille de Philippes la mort de Déjotare, reçut d'Antoine la Pisidie, puis Galatie, avec une portion de la Lycaonie et de la mphylie... Tous ces pays, à sa mort, formèrent une ule province romaine. La province qui portait le nom Galatie dans la nomenclature officielle, du moins sous premiers Césars, comprenait donc certainement : la Galatie proprement dite; 2° la Lycaonie; 3° la

[1] Act., XVI, 6. E. Renan, *Saint Paul*, p. 51.
[2] Act., XIV, 23.
[3] Act., XIV, 6.

Pisidie, etc.[1]. » Saint Luc et saint Paul ne se contredisent donc point; leur divergence apparente est même une preuve de la parfaite exactitude de l'un et de l'autre, puisque tous les deux s'expriment d'une façon très juste quoique d'une manière différente[2].

[1] E. Renan, *Saint Paul*, p. 48-49.

[2] Sur l'accord des Actes et des Épîtres de saint Paul, en particulier de l'Épître aux Galates, voir de nombreuses preuves dans H. Wallon, *Autorité de l'Évangile*, 1887, p. 95-102.

CHAPITRE IV.

L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX ÉPHÉSIENS.

L'école de Tubingue nie l'authenticité de cette Épître; I. Renan la déclare « douteuse[1]. » « Ce qui paraît le lus vrai, dit-il, c'est que l'Épître aux Éphésiens n'a été dressée à aucune Église déterminée; que, si elle est de aint Paul, c'est une simple lettre circulaire destinée aux glises d'Asie, composées de païens convertis... L'Épître ux Éphésiens, pour le style, s'écarte sensiblement des pîtres certaines; elle a des expressions favorites, des uances qui n'appartiennent qu'à elle... Que Paul ait crit ou dicté cette lettre, il est à peu près impossible de admettre; mais qu'on l'ait composée de son vivant, ous ses yeux, en son nom, c'est ce qu'on ne saurait éclarer improbable[2]. »

Tous ces doutes et toutes ces hypothèses sont sans ndement. La tradition, jusqu'à notre siècle, est una- me pour attribuer cette Épître à saint Paul[3]. Les an-

[1] E. Renan, *Saint Paul*, p. VI.
[2] E. Renan, *Saint Paul*, p. XV-XX.
[3] Eph., v, 25, est cité manifestement dans saint Ignace, *Ad Poly-.*, v, t. v, col. 724. La lettre de saint Clément aux Corinthiens nt aussi de nombreuses allusions à cette Épître.

ciens hérétiques ne parlent pas autrement sur ce sujet que les docteurs catholiques. Marcion, vers 150, en changeait le titre et prétendait qu'elle avait été écrite aux Laodiciens, mais il reconnaissait qu'elle était de saint Paul[1]. Les Naasséniens, Basilide, Valentin et ses disciples Ptolémée et Théodote la citaient comme Écriture sacrée[2]. Son origine ne faisait donc doute pour personne.

Quant à l'argument tiré du style, M. Renan, qui assure qu'on y rencontre « des mots étrangers à la langue ordinaire de saint Paul, » reconnaît néanmoins que « quelques-uns se retrouvent dans les Épîtres à Timothée, à Tite et aux Hébreux[3]. » En réalité, l'Épître aux Éphésiens porte la marque de Paul, on reconnaît partout son faire, sa touche, ses idées, sa doctrine. On prétend qu'elle n'est qu'une imitation un peu pâle de celle qui avait été envoyée aux Colossiens, une sorte de circulaire vague et générale qui ne s'adressait pas à des individus bien déterminés. Rien n'est plus faux. L'ampleur des développements, la force et l'autorité de l'Épître aux Éphésiens, montrent que cette dernière n'est pas une simple copie de l'Épître aux Colossiens, ni une circulaire banale. Nous y lisons des traits importants ajoutés à ce que l'Apôtre avait écrit précédemment, sur la résurrection et la descente aux limbes[4], dont il n'avait pas

[1] Tertullien, *Cont. Marc.*, v, 11, 17, t. II, col. 500, 512.

[2] *Philosophoumena*, v, 7, 8, etc. Dans Migne, t. XVI, col. 1330, 1338, 3146, 3315, 3247, etc.

[3] E. Renan, *Saint Paul*, p. XIX.

[4] Eph., I, 20-22.

core parlé; sur la prédestination, qui n'avait été ère qu'effleurée dans la lettre aux Romains[1], et sur quelle se tait l'Épître aux Colossiens. Les idées sur le ariage chrétien, déjà exposées aux fidèles de Corinthe[2], eignent ici à une plus grande hauteur, car elles nous révèlent le caractère sacré, en nous y montrant une age de l'union de Jésus-Christ avec son Église[3]. Les hortations à la lutte contre les puissances infernales ppellent celles que contient déjà l'Épître aux Romains, is elles sont plus véhémentes; c'est donc bien l'œuvre l'Apôtre des Gentils.

[1] Rom., VIII, 29-30. Cf. Eph., I, 5-12.
[2] I Cor., VII.
[3] Eph., V, 20-23.

CHAPITRE V.

L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX PHILIPPIENS.

L'authenticité de l'Épître de saint Paul aux Philip piens, attestée par saint Polycarpe dans la lettre qu'i écrivit à la même Église[1], n'a jamais été contestée avan Christian Baur[2], et les prétextes sur lesquels il s'appui sont si futiles que, même parmi ses disciples, un peti nombre a osé le suivre. Il prétend que les idées qui y sont développées ne sont pas celles de saint Paul; mai toutes les difficultés qu'il allègue portent complètemen à faux. On retrouve en effet dans la lettre aux Philippien et dans celles dont personne ne conteste l'authenticit les mêmes caractères et la même physionomie : c'est l même style, c'est le même esprit, c'est le même fond sauf quelques détails qu'explique la diversité des cir constances. Dans cette Épître, le cœur de saint Paul, s charité et son zèle pour les âmes autant que sa foi son courage, son amour pour Jésus-Christ et son indi gnation contre les faux docteurs nous apparaissent abso lument sous le même jour que dans les Épîtres au

[1] S. Polycarpe, *Ep. ad Philip.*, 3, 5, t. v, col. 1008, 1009.
[2] Chr. Baur, *Der Apostel Paulus*, 2e édit., t. II, p. 50-94.

rinthiens, aux Galates et aux Romains. Mais Baur ne ut point en accepter les idées comme pauliniennes, rce qu'elles sont en opposition avec sa théorie sur les igines du Christianisme.

Il en attaque d'abord la suscription[1], parce qu'il y est t mention des évêques ; or, d'après Baur, la hiérarchie clésiastique n'existait pas encore du temps de saint ul. Nous verrons, en étudiant les Épîtres pastorales, mbien est fausse cette assertion de l'école de Tu-ngue.

Une seconde objection, qui n'est pas la moins grave x yeux des rationalistes, contre l'authenticité de l'É-re aux Philippiens, c'est qu'elle affirme catégorique-ent la divinité de Jésus-Christ[2].

Les rationalistes ne peuvent cependant pas prétendre e saint Paul ne croyait pas à ce dogme fondamental, isque dans l'Épître aux Romains, qu'ils ne lui contes-nt pas et qui avait été écrite avant celle qui nous cupe, l'Apôtre avait dit : « Dieu n'a pas épargné *son opre Fils*[3], » expressions qui impliquent nécessaire-ent la divinité de Jésus-Christ. De plus, tout le monde met que l'Épître aux Hébreux, quel qu'en soit l'auteur, que nous n'avons pas à examiner en ce moment, est térieure à la ruine de Jérusalem par Titus et par con-quent à l'an 70. Or elle fait profession expresse de la oyance à la divinité de Jésus-Christ, qui est la « forme

[1] Phil., I, 1.
[2] Phil., II, 6-11.
[3] Rom., VIII, 32.

de la substance de Dieu[1]. » Donc l'Épître aux Philippiens pouvait professer la même croyance presque au même moment, soit un peu avant, soit peut-être même seulement un peu après. M. Renan a observé justement, contrairement à Baur : « Les raisons pour lesquelles on a voulu attaquer les deux Épîtres aux Thessaloniciens et celle aux Philippiens sont sans valeur[2]. »

[1] Heb., I, 3.

[2] E. Renan, *Les Apôtres*, p. XLI. Voir aussi *Saint Paul*, p. VI; *L'Antechrist*, p. 15.

CHAPITRE VI.

L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX COLOSSIENS.

Mayerhoff, en 1838, a prétendu que l'Épître aux Co-siens n'était qu'un extrait fait par un faussaire de l'É-re aux Éphésiens[1]. Baur a soutenu plus tard qu'elle vait été composée qu'au IIe siècle de notre ère[2] et plu-urs de ses disciples, tout en lui assignant des dates rerses, en ont nié comme lui l'authenticité, en particu-r Hilgenfeld[3].

L'Épître aux Colossiens fournit matière à deux espèces difficultés. On lui reproche en premier lieu ses la-nes et en second lieu la doctrine qu'elle enseigne sur nature de Jésus-Christ et sur les anges.

Il n'est pas question dans la lettre aux Colossiens de justification par la foi. De là l'école de Tubingue con-t qu'elle n'est pas de saint Paul. Cet argument n'est s sérieux. Pourquoi l'Apôtre aurait-il parlé de la jus-ation par la foi, si ses correspondants n'avaient pas oin qu'il leur en parlât? D'ailleurs la lacune n'existe

[1] Mayerhoff, *Der Brief an die Kolosser*, Berlin, 1838.
[2] Chr. Baur, *Der Apostel Paulus*, 2e édit., t. II, p. 3 et suiv.
[3] Hilgenfeld, *Einleitung*, p. 663-668.

même pas, car nous rencontrons dans l'Épître plusieur allusions au dogme qu'on assure y avoir été négligé[1].

Baur prétend également que le passage où l'Épîtr aux Colossiens traite de la nature du Fils de Dieu n peut pas être paulinien. L'Apôtre n'aurait pu dire : qu Jésus-Christ est le « Fils bien-aimé » de Dieu le Père « l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créa ture, par qui tout a été créé, etc.[2]. » Cette christologi n'est pas celle des Épîtres authentiques. — Commen donc? En réalité, ce qu'exprime ici l'Apôtre n'est que l développement de ce qu'il avait écrit auparavant au Romains : « Dieu n'a pas épargné son propre Fils; » é aux Corinthiens : « Le Christ est la vertu et la sagess de Dieu[3]. »

Baur objecte enfin contre l'Épître aux Colossiens l'é numération des Trônes, des Dominations, des Princi pautés et des Puissances, où il s'imagine découvrir de traces de gnosticisme.

Pour réfuter cette objection, il suffit de se rappe ler ce passage de l'Épître aux Romains : « Ni les An ges, ni les Principautés, ni les Vertus, ni les chose présentes, ni les choses futures, etc.[4]. » Des éon et des autres rêveries du gnosticisme, nous ne décou vrons pas la moindre trace dans la lettre de saint Paul Plus loin, il est vrai, nous rencontrons une allusion à une certaine religion ou culte des anges : « Que per

[1] Col., II, 11, 16, 17.
[2] Col., I, 13-20.
[3] Rom., VIII, 32; I Cor., I, 24.
[4] Rom., VIII, 38.

nne ne vous séduise en affectant l'humilité et le culte
s anges[1]; » mais ce n'est pas aux erreurs gnostiques
ie pense l'auteur sacré, c'est aux fables des Juifs qui,
cette époque, acceptaient sur les esprits célestes de
mbreuses superstitions dont le Talmud nous a con-
rvé le souvenir.

Du reste, le gnosticisme, amalgame informe et confus
dées juives, platoniciennes et même chrétiennes, re-
nte jusqu'au temps des Apôtres, si même il ne leur
t pas antérieur pour certaines parties. Saint Paul
urrait donc l'avoir eu en vue dans ses lettres, sans
'il fût permis d'en rien conclure contre leur authenti-
é. Mais ce qui paraît être la vérité, c'est que les gnos-
ues ont cherché à établir leurs erreurs sur une fausse
erprétation de plusieurs passages de saint Paul. « La
nte de gnosticisme qu'on trouve dans l'Épître aux
lossiens, dit M. Renan, se rencontre, quoique moins
ractérisée, dans d'autres écrits du Nouveau Testa-
nt, en particulier dans l'Apocalypse et dans l'Épître
x Hébreux[2]. Au lieu de rejeter l'authenticité des pas-
ges du Nouveau Testament où l'on trouve des traces
gnosticisme, il faut quelquefois raisonner à l'inverse
chercher dans ces passages l'origine des idées gnos-
ues qui prévalurent au IIe siècle[3]. » Il est à peine be-
n de faire remarquer que les Épîtres ne contiennent
de proprement gnostique, mais il est historique-
nt certain que les hérétiques ont abusé de quelques

Col., II, 18.
Apoc., XIX, 13; Heb., I, 3.
E. Renan, *Saint Paul*, p. X, IX.

passages de saint Paul pour en tirer leurs erreurs.

M. Renan reconnaît aussi en général que, s'il y a une différence entre le langage de l'Épître aux Colossiens et celui des Épîtres aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates, c'est simplement en ce que les expressions de la première sont plus fortes : « Les plus énergiques expressions de l'Épître aux Colossiens ne font qu'enchérir un peu sur celles des Épîtres antérieures... Rien de [ce qu'on allègue contre son authenticité] n'est décisif[1]... Je sais qu'on rejette l'authenticité de l'Épître aux Colossiens, mais pour des raisons tout à fait insuffisantes, selon moi. Ces changements de théorie ou plutôt de style, chez les hommes de ces temps pleins d'ardente passion sont, dans certaines limites, une chose admissible[2]. »

[1] E. Renan, *Saint Paul*, p. x, ix.

[2] E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. 480. — On peut voir une bonne réfutation des objections contre l'Épître aux Colossiens dans Fr. A. Heuse, *Kolossä und der Brief des hl. Apostels Paulus an die Kolosser*, in-8°, Munich, 1887.

CHAPITRE VII.

ÉPÎTRES DE SAINT PAUL AUX THESSALONICIENS.

L'authenticité des Épîtres aux Thessaloniciens n'avait mais été contestée avant Christian Schmidt, en 1804[1]. es attaques passèrent d'ailleurs à peu près inaperçues squ'à l'époque où l'école de Tubingue embrassa son inion. Christian Baur rejeta les deux Épîtres aux Thesloniciens[2]. Tous ses disciples ne le suivirent point pendant; la plupart admirent même l'authenticité de la emière lettre aux Thessaloniciens et aujourd'hui ils se rnent à contester la seconde[3]. Mais l'origine pauli-

[1] J.-E. Chr. Schmidt, *Einleitung ins N. T.*, 1804, t. II, p. 256 et suiv.

[2] Ch. Baur, *Der Apostel Paulus*, 2e édit., p. 94 et suiv.; Anhang, 340 et suiv.

[3] Noack, *Der Ursprung des Christenthums*, Leipzig, 1857, t. II, 313 et suiv.; van der Vries, *De beiden brieven aan de Thessaloniensen*, Leyde, 1865; Volkmar, *Mose Prophezie und Himmelfahrt*, ipzig, 1867, p. 114 et suiv., rejettent les deux Épîtres; la seconde lement est rejetée par Lipsius dans les *Studien und Kritiken*, 54, p. 905 et suiv.; Weisse, *Philos. Dogmat.*, Leipzig, 1855, t. I, 146; van Manen, *De echtheid van Paulus brieven aan de Thessalonicensen*, Utrecht, 1865; Pfleiderer, *Der Paulinismus*, Leipzig, 7?, p. 28; Holtzmann, dans Schenkel, *Bibellexicon*, 1875, t. V, 3[illegible] et suiv.; Hilgenfeld, *Einleitung*, 1875, p. 642 et suiv., etc.

nienne d'aucune des deux ne peut être sérieusemen révoquée en doute. Le Canon de Muratori nomme ex pressément les deux Épîtres aux Thessaloniciens[1]; sain Irénée les cite souvent en Gaule, Tertullien en Afrique e Clément d'Alexandrie en Égypte[2], de sorte qu'à la fin du IIe siècle la croyance de l'Église entière était unanime Aussi M. Renan lui-même écrit-il : « Les raisons pa lesquelles on a voulu attaquer les deux Épîtres aux Thes saloniciens et celle aux Philippiens sont sans valeur[3]. « Les difficultés que certains modernes ont soulevée contre elles sont de ces soupçons légers que le devoir d la critique est d'exprimer librement, mais sans s'y arrê ter, quand de plus fortes raisons l'entraînent. Or, ce trois Épîtres ont un caractère d'authenticité qui l'emporte sur toute autre considération[4]. »

Les deux Épîtres aux Thessaloniciens sont attaquées comme celles qui ont été adressées aux Philippiens e aux Colossiens pour des raisons doctrinales. « La seul difficulté sérieuse qu'on ait élevée contre les Épîtres aux Thessaloniciens, dit M. Renan, se tire de la théorie d l'Antechrist exposée au deuxième chapitre de la second aux Thessaloniciens;... mais cette objection se laisse ré

[1] Voir *Manuel biblique*, 7e édit., t. I, n° 40, p. 101-102.

[2] S. Irénée, *Contra Hær.*, V, 6; IV, 27, t. VII, col. 1138, 1061, etc Tertullien, *De resurr. carnis*, 24; *Cont. Marc.*, V, 15, 16, t. II, col. 82 et suiv.; 308 et suiv.; Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, I, 5; *Strom.* I, 1, t. VIII, col. 272, 693, etc. Pour les allusions que font aux deux Épîtres aux Thessaloniciens les auteurs plus anciens, voir R. Cornely, *Introductio*, t. III, p. 408-409.

[3] E. Renan, *Les Apôtres*, p. XLI.

[4] E. Renan, *Saint Paul*, p. VI.

udre[1]. » Les idées développées ici par saint Paul se trouvent en effet dans ses autres lettres. Les deux Épîtres aux Thessaloniciens sont les plus anciennes en date. les furent écrites avant les Épîtres aux Corinthiens aux Galates. Entre autres sujets, l'Apôtre y traite la résurrection des morts. Il y revient en écrivant x Corinthiens[2]. Cette pensée lui était donc familière. usieurs des traits qu'on rencontre dans la première ître aux Thessaloniciens se retrouvent également dans tableau que fait saint Luc, son évangéliste, en dévant le dernier avènement du Sauveur. La seconde ître aux Thessaloniciens renferme un détail particulier : lui de l'apostasie qui aura lieu à la fin des temps, ais la même idée se rencontre aussi dans saint Luc[3]; n'en saurait donc rien conclure contre l'authenticité l'Épître.

Nous devons cependant remarquer que ce qu'écrit nt Paul sur l'avènement de Notre-Seigneur fournit tière à une véritable difficulté, non contre l'authentié de ses lettres, mais sur l'idée que se faisait l'Apôtre la venue du Sauveur. Cette difficulté s'applique parulièrement aux Épîtres aux Thessaloniciens; elle se résente aussi ailleurs.

Le rêve qui avait été l'âme du mouvement d'idées proqué par Jésus continuait encore d'être le dogme fondantal du Christianisme : tout le monde croyait à l'avène-

[1] E. Renan, *Saint Paul*, p. VI-VII.
[2] I Cor., XV.
[3] Luc, XVIII, 8. Cf. Rom., XI, 20-22.

ment prochain du royaume de Dieu, à la manifestatio inopinée d'une grande gloire, au milieu de laquelle le fils d Dieu apparaîtrait. L'idée qu'on se faisait de ce merveilleu phénomène était la même que du temps de Jésus. « Un grande colère, » c'est-à-dire une catastrophe terrible, es près de venir; cette catastrophe frappera tous ceux que Jé sus n'aura pas délivrés. Jésus se montrera dans le ciel e « roi de gloire[1], » entouré d'anges[2]. Alors aura lieu le juge ment. Les saints, les persécutés iront se ranger d'eux-mêm autour de Jésus pour goûter avec lui un éternel repos. L incrédules qui les ont persécutés, les Juifs surtout, seron la proie du feu. Leur punition sera une mort éternelle chassés de devant la face de Jésus, ils seront entraînés dan l'abîme de la destruction. Un feu destructeur, en effet s'allumera, consumera le monde et tous ceux qui auron repoussé l'Évangile de Jésus. Cette catastrophe finale ser une sorte de grande manifestation glorieuse de Jésus et d ses saints, un acte de justice suprême, une réparation ta dive des iniquités qui ont été jusqu'ici la loi du siècle[3].

La plupart de ces traits se rapportent au jugemen général qui aura lieu à la fin des temps. Mais, disent le rationalistes, les Apôtres et Jésus lui-même, au moin par intervalles, croyaient que tous ces événement étaient proches. Écoutons M. Renan.

Que tout cela fût pris à la lettre par les disciples et par l maître lui-même à certains moments, c'est ce qui éclate dan

[1] « I Cor., II, 8; Jac., II, 1. »

[2] « I Thess., I, 10; II, 12, 16; III, 13; V, 23; II Thess., I, 5 suiv.; II, 1 et suiv. »

[3] « II Thess., I, 5-10. » — E. Renan, *Saint Paul*, p. 248-249

écrits du temps avec une évidence absolue. Si la pre-
ère génération chrétienne a une croyance profonde et
nstante, c'est que le monde est sur le point de finir[1] et que
grande « révélation[2] » du Christ va bientôt avoir lieu.
tte vive proclamation : « Le temps est proche[3] ! » qui
vre et ferme l'Apocalypse, cet appel sans cesse répété :
Que celui qui a des oreilles entende[4] ! » sont les cris d'es-
rance et de ralliement de tout l'âge apostolique. Une
pression syriaque, *Maran atha*, « Notre-Seigneur arrive[5] ! »
vint une sorte de mot de passe que les croyants se disaient
re eux pour se fortifier dans leur foi et leurs espérances.
Apocalypse, écrite l'an 68 de notre ère[6], fixe le terme à
is ans et demi[7]. L'Ascension d'Isaïe[8] adopte un calcul
approchant de celui-ci. Jésus n'alla jamais à une telle
cision. Quand on l'interrogeait sur le temps de son avè-
nent, il refusait toujours de répondre; une fois même il
lara que la date de ce grand jour n'est connue que du
e, qui ne l'a révélée ni aux anges ni au Fils[9]. Il disait

« Act., II, 17 ; III, 19 et suiv.; I Cor., XV, 23-24, 52 ; I Thess., 13 ; IV, 14 et suiv. ; V, 23 ; II Thess., II, 8 ; I Tim., VI, 14 ; II ., IV, 1 ; Tit., II, 13 ; Épître de Jacques, V, 3, 8 ; Épître de Jude, II[e] de Pierre, III entier ; l'Apocalypse tout entière, et en par-ier, I, 1 ; II, 5, 16 ; III, 11 ; XI, 14 ; XXII, 6, 7, 12, 20. Comp. IV[e] d'Esdras, IV, 26. »

« Luc, XVII, 30 ; I Cor., I, 7-8 ; II Thess., I, 7 ; I de S. Pierre, 13 ; Apoc., I, 1. »

« Apoc., I, 3 ; XXII, 10. »

« Matth., XI, 15 ; XIII, 9, 43 ; Marc, IV, 9, 23 ; VII, 16 ; Luc, VIII, 8; 35; Apoc., II, 7, 11, 17, 29; III, 6, 13, 22; XIII, 9. »

« I Cor., XVI, 22. »

Nous montrerons plus loin la fausseté des assertions de M. Re-sur l'Apocalypse et la date de sa composition.

« Apoc., XI, 2-3; XII, 14. Comp. Daniel, VII, 25; XII, 7. »

« Chap. IV, V, 12 et 14. Comp. Cedrenus, p. 68, Paris, 1647. »

« Matth., XXIV, 36; Marc, XIII, 32. »

que le moment où l'on épiait le royaume de Dieu avec un curiosité inquiète était justement celui où il ne viendra pas[1]. Il répétait sans cesse que ce serait une surprise comme du temps de Noé et de Lot; qu'il fallait se tenir su ses gardes, toujours prêt à partir; que chacun devait veille et tenir sa lampe allumée comme pour un cortège de noce qui arrive à l'improviste[2]; que le Fils de l'homme viendra de la même façon qu'un voleur, à l'heure où l'on ne s'y a tendrait pas; qu'il apparaîtrait[3] comme un éclair, courai d'un bout à l'autre de l'horizon[4]. Mais ses déclarations sur l proximité de la catastrophe ne laissent lieu à aucune équ voque[5]. « La génération présente, disait-il, ne passera pa sans que tout cela s'accomplisse. Plusieurs de ceux qui sor ici présents ne goûteront pas la mort sans avoir vu le Fils d l'homme venir dans sa royauté[6]. » Il reproche à ceux qu ne croient pas en lui de ne pas savoir lire les pronostics d règne futur. « Quand vous voyez le rouge du soir, disait-il vous prévoyez qu'il fera beau; quand vous voyez le roug du matin, vous annoncez la tempête. Comment, vous qu jugez la face du ciel, ne savez-vous pas reconnaître les s gnes du temps[7] ? »... Ces déclarations si formelles préocc pèrent la famille chrétienne pendant près de soixante et di

[1] « Luc, XVII, 20. Comp. Talmud de Babyl., *Sanhédrin* 97 *a*. »

[2] « Matth., XXIV, 36 et suiv.; Marc, XIII, 32 et suiv.; Luc, XII, 3 et suiv.; XVII, 20 et suiv. »

[3] « Luc, XII, 40; II Petr., III, 10. »

[4] « Luc, XVII, 24. »

[5] « Matth., X, 23; XXIV-XXV entiers, et surtout XXIV, 29, 34; Mar XIII, 30; Luc, XIII, 35; XXI, 28 et suiv. »

[6] « Matth., XII, 28; XXIII, 36, 39; XXIV, 34; Marc, VIII, 39; Luc, 27; XXI, 32. »

[7] « Matth., XVI, 2-4; Luc, XII, 54-56. »

ns. Il était admis que quelques-uns des disciples verraient jour de la révélation finale sans mourir auparavant[1]. »

M. Renan a beau dire, les paroles de Notre-Seineur ne peuvent donner lieu à aucune difficulté séeuse. Il avait déclaré expressément que son Père seul nnaissait l'heure du jugement dernier. Ce qu'il avait noncé comme prochain et comme devant se produire ant que fût passée la génération présente, c'était la ine de Jérusalem, qui s'accomplit comme il l'avait édit.

Mais les Apôtres n'avaient-ils pas mal compris le aître? Jésus ayant parlé à la façon des prophètes qui distinguaient point les époques dans leurs tableaux l'avenir et ne marquaient pas avec précision la succession chronologique des temps, ses disciples n'avaient-point supposé que ce qui ne devait se produire que aucoup plus tard était réellement prochain? Saint Paul particulier ne croyait-il point qu'il verrait de ses yeux, nt sa mort, l'avènement triomphal du Sauveur, lorsil écrivait aux Thessaloniciens : « Nous vous affirmons la parole du Seigneur, que nous qui vivons et qui mes réservés pour l'avènement du Seigneur, nous serons pas devant lui avant ceux qui sont déjà rts[2]? » Ces paroles, rapprochées de tant d'autres

[1] E. Renan, *Vie de Jésus*, 1863, p. 275-278. — Nous avons vu, à la 1re partie du présent ouvrage, que l'objection exposée par ce.r de la *Vie de Jésus* avait été déjà faite par Tindal, t. II, p. 137, et par Thomas Chubb, t. II, p. 164.

[2] I Thess., IV, 14.

qu'on lit dans le Nouveau Testament, ont paru si fortes à un grand nombre de protestants, même orthodoxes [1], qu'ils ont cru que saint Paul était dans l'erreur sur l'époque de la seconde venue de Jésus-Christ et qu'il pensait réellement toucher à la fin des temps [2].

Il faut convenir que les expressions de saint Paul peuvent être entendues dans ce sens, et la preuve en est que parmi les Thessaloniciens, il y en eut qui les comprirent de la sorte, puisque l'Apôtre les explique dans sa seconde Épître et déclare qu'il faut y attacher une autre signification : « Nous vous conjurons, mes frères, dit-il, par l'avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de notre réunion avec lui, de ne pas être troublés..., comme si le jour du Seigneur était proche [3]. » Mais nous devons ajouter que c'était en prenant ces mots isolément, sans tenir compte du contexte, que les Thessaloniciens interprétaient faussement la première Épître, par suite de la crainte naturelle qu'a toujours produite la pensée de l'approche du jugement de Dieu. L'esprit humain adopte facilement les interprétations de ce genre. Mais ce que disait l'Apôtre quelques lignes plus loin, montrait bien qu'il ne croyait pas le second avènement du Sauveur si proche : « Quant aux temps et aux moments, mes frères, vous n'avez pas

[1] Voir Grotius, *Opera theol.*, t. III, p. 943 ; Lünemann, *Kritisch exeget. Handbuch*, 3e édit., t. X, p. 128.

[2] Quelques catholiques même ont adopté l'opinion protestante : Ad. Maier, *Einleitung in das Neue Testament*, in-8°, Fribourg en Brisgau, 1852, p. 244 ; Bisping, *Exegetisches Handbuch*, 2e édit., t. III, part. I, p. 47 ; Seisenberger, *Die Auferstehung des Fleisches*, Ratisbonne, 1868, p. 163.

[3] II Thess., II, 1-2.

ɔsoin que nous vous en écrivions, car vous savez très ien vous-mêmes que le jour du Seigneur viendra comme n voleur pendant la nuit[1]. » Il rappelle ainsi les paroles ièmes de Jésus-Christ que nous connaissons par les vangiles[2].

Saint Paul ne rétracte donc pas dans la seconde pître aux Thessaloniciens ce qu'il avait écrit dans la remière. Ce n'était qu'en ne faisant pas attention à ce u'il avait dit de l'incertitude du moment où viendra le eigneur qu'on avait pu le mal comprendre. Dans plu- eurs de ses Épîtres, il suppose qu'il ne vivra pas jus- u'au retour du Sauveur : « Je désirerais mourir pour re avec le Christ, » écrit-il aux Philippiens[3]. Dans la remière aux Thessaloniciens, nous ne lisons rien de ontraire. Ce n'est qu'en prenant le pronom « nous » à rigueur de la lettre qu'on peut y attacher un sens ux. La plupart des Pères de l'Église ont vu avec raison ans cette expression une énallage de personne ; ce n'est as lui qu'il désigne par ce mot, mais les fidèles qui vront à l'époque de la venue de Notre-Seigneur. « Il dit point *nous* de lui-même, observe saint Jean Chry- stome, car il ne devait pas vivre jusqu'à la résurrec- n, mais il entend par là les fidèles[4]. » Si cette expli-

1 I Thess., v, 1-2.

2 Matth., xxiv, 43 ; Luc, xii, 39.

3 Phil., i, 23 ; voir aussi II Cor., iv, 14 ; cf. Rom., xi, 25, 26. Cf. ius, in I Thess., iv, 14.

4 Jean Chrysostome, *Hom.* vii, 2, *in I Thess.*, t. lxii, col. 436 ; *Hom.* xlii, 2, *in I Cor.*, t. lxi, col. 364. « Illorum, quos viventes eturus est Christus, personam in se atque illos, qui tunc vive-

cation n'est pas à l'abri de toute difficulté, elle est néanmoins très admissible [1] et d'accord avec la suite de l'Épître [2].

bant, transfigurabat Apostolus. » S. Augustin, *De Civ. Dei*, xx, 20, t. XLI, col. 688. Cf. J.-M. Guillemon, *Clef des Épîtres de saint Paul*, 2e édit., t. II, 1878, p. 161.

[1] « *We the living who are remaining.* The deduction from these words that S. Paul *himself expected to be alive* (Alford, with Jowett, Lünemann, Koch and the majority of German commentators) must fairly be pronounced more than doubtful. » Ch. Ellicott, *St. Paul's Epistles to the Thessalonians*, 3e édit., Londres, 1866, p. 64.

[2] On peut voir d'autres solutions dans J. Corluy, *La seconde venue du Christ* (*Science catholique*, avril 1887, t. II, p. 293 et suiv.); R. Cornely, *Introduct.*, t. III, p. 413.

CHAPITRE VIII.

LES ÉPÎTRES PASTORALES DE SAINT PAUL.

L'authenticité des Épîtres pastorales de saint Paul, est-à-dire de ses deux lettres à Timothée et de celle à te, a été universellement acceptée jusqu'à notre siècle. chleiermacher est le premier qui, en 1807, ait rejeté la remière Épître à Timothée [1], sous prétexte qu'elle était mposée en partie d'extraits des autres Épîtres pasto- les, qu'il avouait être authentiques, et fabriquée en rtie à leur imitation. Lücke et Neander adoptèrent pinion du théologien berlinois, dans les mêmes li- ites; mais Eichhorn, de Wette, et surtout Christian aur et son école sont allés plus loin et ont rejeté en oc les trois lettres [2]. M. Renan s'est fait leur écho en

[1] Schleiermacher, *Ueber den sogen. ersten Briefe des Paulos den Timotheos*, Berlin, 1807. Avant lui, J.-E.-C. Schmidt avait i quelques doutes dans son *Einleitung in das Neue Testament*, ourg, 1804, t. I, p. 257 et suiv., mais sans nier formellement uthenticité.

[2] M. Reuss a admis l'authenticité des trois lettres dans sa *schichte der heiligen Schrift*, t. II, p. 87-89, 126 et suiv. Dans sa ction française de la Bible, il n'admet plus que l'authenticité secondre Épître à Timothée. Cf. A. Sabatier, *Encyclopédie des ences religieuses*, t. X, 1881, p. 251.

France. Il a consacré une vingtaine de pages à attaque les Épîtres pastorales.

L'authenticité de ces trois Épîtres souffre des difficulté insurmontables. Je les regarde comme des pièces apocry phes... Le trait ordinaire des lettres fabriquées avec un intention doctrinale est que le faussaire voit le public par dessus la tête du prétendu destinataire, et écrit à celui-c des choses que celui-ci sait très bien, mais que le faussair tient à faire entendre au public. Les trois Épîtres que nou discutons ont à un haut degré ce caractère. Paul, dont le lettres authentiques sont si particulières, si précises, Paul.. serait ici un prêcheur général, assez peu préoccupé de so correspondant pour lui faire des sermons qui n'ont aucun relation avec lui, et lui adresser un petit code de disciplin ecclésiastique en vue de l'avenir... Enfin, l'organisation de églises, la hiérarchie, le pouvoir presbytéral et épiscopa sont, dans ces Épîtres, beaucoup plus développés qu'il n'es permis de le supposer aux dernières années de la vie d saint Paul[1].

L'Apôtre n'est pas « un prêcheur général, » dans se lettres à ses disciples. Il les instruit de leurs devoirs e

[1] E. Renan, *Saint Paul*, p. XXIII-XXVI. Un auteur anglais fait a sujet de la condamnation des Épîtres pastorales par M. Renan le justes réflexions suivantes : « Renan, who does not venture positi vely to condemn any of the others, and who has only serious doubt about the Epistle to the Ephesians, seems to have thought that hi reputation for orthodoxy in his own school would be seriously com promised, if he showed any hesitation in rejecting the pastora Epistles, and, accordingly, apocryphal, fabricated, forged, are th epithets which he commonly applies to them. Yet, not very consis tently, he constantly uses them as authorities for his narrative. Se

la manière d'administrer leur Église; il leur répète
nsi des choses qu'ils peuvent savoir déjà, et, en leur
nnant des conseils personnels, il leur donne des le-
ns qui peuvent servir à tous les pasteurs des âmes,
ais qu'y a-t-il d'étonnant en cela? Toutes les lettres
'on appelle de direction, en style ascétique, celles
Fénelon, de Bossuet ou de M. Olier, sont dans ce
s. Saint François de Sales se trouva avoir écrit son
troduction à la vie dévote, sans y penser ni s'en
uter, en écrivant des lettres de spiritualité à des per-
nnes bien déterminées. L'objection n'est donc pas sé-
euse.

Mais, d'après l'école de Tubingue, les Épîtres à Tite
à Timothée ne sont pas et ne peuvent pas être authen-
ues, parce qu'elles parlent d'une hiérarchie ecclésias-
ue qui ne devait pas exister encore du temps de l'A-
tre des Gentils. Tout le système de Baur consistant à
pliquer l'origine du Christianisme par une évolution
ogressive et naturelle, l'organisation de l'Église a dû
e l'œuvre du temps et non celle de Jésus-Christ et des
ôtres. Comme ces Épîtres établissent la fausseté de la

... Paul, 124, 132, 419, 429, but specially *L'Antechrist*, p. 100, , which are altogether founded on these Epistles. At p. 103, he ... the necessity of making an apology, and says : « Nous usons ... cette Épître comme d'une sorte de roman historique, fait avec ... sentiment très juste de la situation de Paul en ses derniers ...mps. » There could be no clearer testimony from an unwilling ...ness to the internal marks of truth presented by the Epistle which ...es. » G. Salmon, *A historical Introduction to the New Testa-* , 1885, p. 488. Voir aussi ce que dit M. Renan, *L'Église chré-* *...e*, p. 95 et 104.

thèse rationaliste, Baur et ses sectateurs en concluer qu'elles ne sont que du second siècle[1]. Cependant, l'his toire ne doit pas se plier aux systèmes *a priori;* c'est au systèmes à ne pas contredire l'histoire. Eusèbe de Césa rée compte les trois Épîtres pastorales parmi les écrit du Nouveau Testament, qui sont acceptés de tous san aucune contestation[2]. Avant lui, le pape saint Clément contemporain de saint Paul, y avait fait une vingtain d'allusions, dans sa première lettre, aux Corinthiens[3] Saint Ignace, martyr, et saint Polycarpe les connaisser également[4]. Il est inutile de citer un plus grand nom bre[5] de noms; ceux-ci suffisent pour montrer l'antiquit des Épîtres pastorales.

Quant aux objections qu'on allègue contre leur au thenticité, elles consistent à y relever de prétendues er reurs historiques. La principale, comme nous l'avon vu[6], est tirée de ce que « l'organisation des Églises, l hiérarchie, le pouvoir presbytéral et épiscopal sont beau

[1] Volkmar place les Épîtres pastorales entre 140 et 170, *Mos Prophcta*, p. 91, 162; Pfleiderer date la seconde à Timothée de l'a 98 à l'an 117 et la première de l'an 117 à l'an 138, *Protestante Bibel*, p. 837; Hilgenfeld admet la date de l'an 150 environ, *Einle tung*, p. 764; Holtzman celle de 140 à 150, *Pastoralbrief*, p. 27 M. Renan dit : « L'époque de ces trois Épîtres peut être placée ve l'an 90 ou 100. » *Saint Paul*, p. L.

[2] Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III, 3, 25, t. XX, col. 217, 368.

[3] S. Clément romain, *I Ep. ad Cor.*, 2, 29, etc., t. I, col. 209, 26

[4] S. Ignace, *Ep. ad Magn.*, 8; *ad Ephes.*, 2; *ad Smyrn.*, 9, etc S. Polycarpe, *Ep. ad Philip.*, 5, t. V, col. 669, 645, 714, 1009.

[5] On peut voir d'autres citations dans R. Cornely, *Introducti* t. III, p. 552-554.

[6] Voir plus haut, p. 502.

up plus développés qu'il n'est permis de le supposer
ıx dernières années de la vie de saint Paul. »

A cette difficulté il est facile de répondre : Il est vrai que
s Épîtres pastorales supposent qu'il y a, dans les com-
unautés chrétiennes, des évêques, des prêtres et des
acres ; il est vrai qu'un des sujets principaux des lettres
Timothée et à Tite, c'est de leur recommander de con-
r à de dignes pasteurs la conduite des âmes et de leur
poser leurs devoirs, mais cela se comprend sans peine.
es Apôtres ne pouvaient se passer de collaborateurs.
leur fallait aussi des successeurs. Timothée et Tite
aient les auxiliaires des premiers disciples du Sau-
ur ; ils avaient besoin d'aides à leur tour, et comme
choix des ministres de l'Église est de la plus haute
portance, saint Paul leur donne des conseils sur cette
ave matière. Quoi de plus naturel? Alors même qu'au-
n témoignage ne nous ferait connaître l'existence de
te organisation, elle est si indispensable qu'elle résul-
ait de la nécessité même où était le Christianisme d'a-
r des chefs pour se perpétuer et pour vivre.

Mais, outre cette raison tirée de la nature des choses,
us avons des faits positifs qui confirment la vérité de
t ce qui est supposé par les lettres pastorales. Dans
pître à Tite, il lui est recommandé spécialement d'éta-
r des prêtres, c'est-à-dire, d'après le contexte, des
ques dans la ville de Crète [1]. C'est, pour ainsi dire,
pendant de ce que nous lisons dans les Actes, savoir
e saint Paul établit des prêtres (évêques) dans chaque

[1] Tit., I, 5, 7.

église[1]. L'auteur de la première Épître à Timothée lu écrit : « Ne négligez pas la grâce qui vous a été donné par l'imposition des mains de l'assemblée des prêtres [2]. On ne peut prétendre que l'imposition des mains fût in connue à l'âge apostolique, puisque, dans les Actes de Apôtres, nous voyons également une assemblée de pro phètes et de docteurs imposer les mains à Paul et Barnabé[3].

Les Épîtres pastorales mentionnent aussi les diacres L'institution des diacres est expressément racontée dan les Actes ; elle ne peut par conséquent souffrir et ne souf fre, de fait, aucune difficulté. Il existait donc, du temp des Apôtres, des diacres, des prêtres et des évêques, et en dépit de toutes les dénégations des rationalistes, il es certain que la hiérarchie ecclésiastique est d'origine apos tolique. C'est un fait historiquement démontré. Il est constant et indéniable qu'elle était universellement e vigueur dans l'Église au IIe siècle, en Asie, en Italie en Grèce, en Gaule, en Afrique. Dans tous ces pays, la tête des églises, sont des prêtres, placés eux-même sous le gouvernement d'un évêque : tous les monument antiques sont unanimes pour l'attester. Nous trouvon donc la hiérarchie sacrée établie partout; nous ne l voyons naître nulle part[4]. Si l'on recherche où et quelle époque a commencé cette organisation, on n

[1] Act., XIV, 22.
[2] I Tim., IV, 14.
[3] Act., XIII, 1-3.
[4] Cf. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians*, p. 23 Davidson, *Introduction to the New Testament*, 1882, t. II, p. 54.

ouve aucune trace de son origine ni de ses progrès.
e qui prouve qu'elle est aussi ancienne que l'Église
e-même, et qu'elle est l'œuvre des Apôtres.

Les Épîtres les plus incontestées de saint Paul nous
testent cette origine par les allusions qu'elles renfer-
ent concernant la hiérarchie ecclésiastique. Le doc-
ur des Gentils n'oublie pas le don de gouvernement
ns l'énumération des dons du Saint-Esprit [1]. L'Épître
x Éphésiens parle expressément des « pasteurs »
même temps que des Apôtres et des docteurs, etc.[2].
a consécration du pain et du vin, que mentionne la
emière Épître aux Corinthiens[3], implique l'existence
un consécrateur, c'est-à-dire d'un sacerdoce. L'Épître
x Hébreux, qui est certainement antérieure aux Épîtres
storales, s'occupe longuement du sacerdoce chrétien[4].
L'Apocalypse, qui date des dernières années du siècle
n 95) et qui remonterait même, d'après les incrédules,
squ'à l'an 68, confirme le témoignage de saint Paul :
e nous montre de son côté sept évêques présidant
x sept églises d'Asie Mineure dont elle parle. Personne
ose nier que saint Jacques, le frère de saint Jude,
ait été « évêque » de Jérusalem[5]. La hiérarchie ecclé-
astique existait donc alors.

La lettre de saint Clément aux Corinthiens, composée
ns aucun doute à la fin du premier siècle, entre l'an

[1] I Cor., XII, 7-10 (*Discretio spirituum*).
[2] Eph., IV, 11.
[3] I Cor., XI, 23-26; cf. X, 16-17.
[4] Heb., IV, 14-15; V, 1-11.
[5] Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 1, 23, t. XX, col. 136, 196.

91 et l'an 100, suppose aussi clairement l'existence de l hiérarchie et elle en parle comme d'une institution con nue de tous les chrétiens, et par conséquent déjà an cienne. Ce pontife, vingt-cinq ans au plus après la mor de saint Paul, reproche aux Corinthiens d'avoir chass leur évêque pour le remplacer par un autre et il di en propres termes que les évêques ont été établis pa les Apôtres. Celui qui s'exprime ainsi est un pape. Nou avons donc là tous les degrés de l'échelle hiérarchique au premier siècle de l'Église [1].

La critique rationaliste prétend aussi que les veuves dont il est question dans la première Épître à Timothée [2] ne sont devenues qu'au second siècle des auxiliaire ecclésiastiques [3].

Cette assertion est fausse. La première Épître au Corinthiens parle de certaines femmes qui exerçaien dans l'Église un ministère de charité [4]. Saint Pau nomme Phébé, diaconesse de l'Église de Cenchrée L'institution, déjà ébauchée en 56 ou 57, s'est développé naturellement et si, vers 64 ou 66, dans sa premièr Épître à Timothée, l'Apôtre nous montre des veuve chrétiennes formant une sorte d'association charitable [5] ce progrès est conforme à la nature des choses. L'exis

[1] Voir tous les textes de saint Clément, ainsi que les textes ana logues de la *Doctrine des Douze Apôtres*, cités par le P. de Smedt *L'organisation des Églises chrétiennes jusqu'au milieu du IIIe siècle* dans la *Revue des questions historiques*, octobre 1888, p. 334 et suiv

[2] I Tim., v, 9-16.

[3] Davidson, *Introduction*, t. II, p. 52.

[4] I Cor., IX, 5.

[5] I Tim., v, 9-16.

nce, au premier âge de l'Église, de l'organisation que
pposent les Épîtres pastorales est donc historiquement
ablie.

Divers critiques allèguent encore contre l'authenticité
ces écrits des difficultés doctrinales. Les lettres à
mothée et à Tite contiennent divers passages qu'ils
rétendent être en désaccord avec la doctrine et la ma-
ère de faire de saint Paul. Cette allégation est fausse.
Apôtre saint Paul parle de Jésus-Christ[1] comme dans
s Épîtres aux Corinthiens, aux Galates et aux Romains,
il n'existe sur ce sujet capital aucune différence entre
s lettres du grand Apôtre.

On objecte en particulier contre l'Épître à Tite ce
'elle contient au sujet des hérésies. Ce langage, dit-
, est suspect. Mais pourquoi donc? Est-ce que les
érésies n'avaient pas déjà commencé à lever la tête? La
euve qu'elles sont presque aussi anciennes que l'Église
le-même, c'est que la première Épître aux Corinthiens
s mentionne déjà[2].

Les rationalistes attaquent enfin les lettres pastorales
affirmant qu'elles contiennent des choses fausses.
Apôtre n'a point fait, il n'a même pu faire ce qu'elles
pposent. — Qu'y a-t-il donc d'impossible ou d'apo-
yphe dans leur contenu? Examinons-le. La seconde
tre à Timothée parle de divers voyages de saint Paul :
sont tout à fait d'accord avec ce que nous savons de
Rien non plus de ce que nous lisons dans les Épî-

[1] Tit., II, 11-14.
[2] I Cor., XI, 19.

tres pastorales n'est en contradiction avec son caractère « Non seulement, dit M. Sabatier, au sujet de la second Épître à Timothée, il n'y a rien dans ces textes qui n convienne à l'Apôtre; mais encore il est absolumen inadmissible à qui a pratiqué la littérature apocryph du second siècle, qu'un chrétien de cet âge, écrivan vers 130 ou 170, ait pu reconstituer une situation his torique si nettement déterminée, avec des détails et de circonstances à la fois si désintéressées et si parlantes et retrouver et rendre, ce qui est plus incroyable encore les dispositions d'âme, les émotions et les sentiments a milieu desquels Paul quitta la vie[1]. »

On soulève contre les Épîtres pastorales une dernièr difficulté tirée de l'époque de leur composition. La pre mière à Timothée et celle à Tite ont été écrites entre l première et la seconde captivité de saint Paul; la second à Timothée a été écrite pendant l'emprisonnement qu précéda le martyre de l'Apôtre; aucune d'elles ne peu être antérieure au premier emprisonnement. La critiqu en conclut qu'elles sont toutes apocryphes parce que d'après elle, saint Paul n'a été captif qu'une fois, lors qu'il fut amené de Palestine à Rome[2], comme nous l racontent les Actes.

Cette objection a de quoi surprendre. Il faut avoi une étrange audace pour nier un fait aussi bien éta bli par l'histoire que celui de la double captivité d saint Paul. Saint Clément pape, qui avait été son disci

[1] A. Sabatier, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. x p. 251.

[2] Voir S. Davidson, *Introduction*, t. II, p. 21.

e, affirme expressément que l'Apôtre avait porté l'É-
ngile jusqu'aux extrémités de l'Occident[1], ce qu'il
avait pu faire qu'après avoir été délivré une première
is de prison. Le fragment de Muratori raconte égale-
ent que saint Paul alla prêcher en Espagne[2]. Eusèbe
t dans son Histoire ecclésiastique : « Après avoir plaidé
cause, (Paul) partit de nouveau pour le ministère de
prédication, comme on le raconte, et après une se-
nde visite à la même ville (de Rome), il y termina sa
e par le martyre[3]. » L'Apôtre a donc pu écrire à Timo-
ée, lorsqu'il était emprisonné pour la seconde fois à
ome. Tout ce que nous lisons dans les Épîtres pasto-
les convient si exactement à saint Paul que ceux-là
êmes qui en nient l'authenticité disent : « La tradition
aulinienne s'y affirme avec vigueur ;... c'est là un...
oint reconnu de tout le monde[4]. »

[1] S. Clément romain, *I Epist. ad Cor.*, 5, t. I, col. 220.
[2] Voir le texte du Canon de Muratori dans le *Manuel biblique*, édit., t. I, n° 40, p. 101.
[3] Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 22, t. XX, col. 193.
[4] A. Sabatier, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. X, 258.

CHAPITRE IX.

ÉPÎTRE DE SAINT PAUL A PHILÉMON.

L'authenticité de la courte lettre à Philémon n'est pas sérieusement contestée. A cause de sa brièveté et de son contenu, elle a été naturellement peu citée par les anciens écrivains ecclésiastiques, mais elle est expressément nommée parmi les Épîtres de saint Paul dans le Canon de Muratori [1]; elle se lit dans toutes les anciennes versions et peu de critiques, même aujourd'hui, osent mettre en doute l'authenticité de ce « vrai petit chef-d'œuvre de l'art épistolaire [2]. »

Baur est presque le seul [3] qui contredise la tradition, et il le fait parce qu'il veut rejeter l'authenticité de l'Épître aux Colossiens et que la lettre à Philémon fournit un argument contre sa thèse [4], mais il n'a pu donner

[1] « Verum ad Philemonem unam. » Voir *Manuel biblique*, 7e édit., t. I, n° 40, p. 102.

[2] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 96.

[3] Chr. Baur, *Der Apostel Paulus*, 2e édit., t. II, p. 88-94.

[4] Il existe plusieurs points de contact entre l'Épître aux Colossiens et l'Épître à Philémon. L'Archippus que saint Paul appelle, Philem., 2, son collaborateur, et qui était le fils ou un proche parent de Philémon et de sa femme Appia, est nommé dans l'Épître aux Colossiens, IV, 17, et il était probablement évêque de Colosses. Oné-

ıcune raison à l'appui de son sentiment. « Peu de ages ont un accent de sincérité aussi prononcé, dit . Renan. Paul seul, autant qu'il semble, a pu écrire ce etit chef-d'œuvre [1]. »

me, au sujet duquel saint Paul écrit à Philémon, est également ommé, Col., IV, 9. Philémon lui-même habitait probablement la lle de Colosses.

[1] E. Renan, *Saint Paul*, p. XI.

CHAPITRE X.

ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX HÉBREUX.

ARTICLE Ier.

L'AUTEUR DE L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX.

L'authenticité des treize Épîtres de saint Paul dont nous venons de nous occuper a été universellement admise pendant les dix-huit premiers siècles de l'Église. Il n'en est pas de même de la quatorzième et dernière, celle qui est adressée aux Hébreux : son origine paulinienne a été un sujet de discussion entre les anciens écrivains ecclésiastiques, et naturellement la critique rationaliste n'hésite pas à soutenir que « l'Épître aux Hébreux n'est pas de saint Paul[1]. » Nous allons expliquer comment il y eut des incertitudes sur l'auteur de la lettre et nous montrerons en même temps que notre Vulgate a eu raison de la ranger parmi les Épîtres de cet Apôtre.

Le premier auteur ecclésiastique qui ait cité l'Épître aux Hébreux est un des plus anciens de tous, saint Clément de Rome, le compagnon de saint Paul[2]. Cet illus-

[1] E. Renan, *Saint Paul*, p. LX.
[2] Phil., IV, 3.

e pontife connaissait très bien cet écrit, et sa lettre aux orinthiens est remplie de réminiscences de cette Épître[1]; s'en sert comme d'une écriture inspirée, et nous avons insi, en faveur de sa canonicité, un témoignage qui remonte à l'an 70 de notre ère, selon les uns, à l'an 97 ou 00 au plus tard, selon les autres. Cependant le successeur de saint Pierre sur la chaire de Rome, en nous pprenant ainsi que l'Épître aux Hébreux était déjà regardée de son temps comme une partie des Écritures, e nous fait point connaître quel en est l'auteur; il la ite comme la plupart des autres passages qu'il emprunte aux Livres Saints, sans l'attribuer nommément aucun homme, parce que, pour les Pères, le véritable auteur de la Bible, c'est l'Esprit-Saint.

Saint Clément écrivait en grec et à des Grecs, et sa ettre, qui devint très célèbre en Orient, et y fut même ue dans les Églises avec celles des Apôtres, demeura à eu près inconnue en Occident. Son témoignage en faeur de la canonicité de l'Épître aux Hébreux fut ainsi omme non avenu pour la plupart des Latins, qui en gnoraient l'existence. L'Épître elle-même fut peu conue pendant longtemps dans l'Église occidentale. Il imorte de rechercher les causes de ce fait, parce qu'elles ettent beaucoup de jour sur la question qui nous occupe.

Les lettres des Apôtres ne jouirent pas d'abord de la même publicité que les Évangiles et les Actes, et cette ifférence se comprend sans peine. Les Évangiles s'a-

S. Clément de Rome, *1 Epist. ad Cor.*, 2, 7, 9, 12, 17, 23, etc., , col. 209, 225, 228, 232, 244, 260.

dressaient à tous les fidèles; ils contenaient l'histoire du Maître ; ils étaient d'un intérêt universel; il n'y avait pas un seul chrétien qui ne désirât connaître en détail la vie de son Sauveur, et qui ne dévorât, pour ainsi dire, avec amour les pages sacrées qui faisaient revivre sous ses yeux les scènes adorables de la Galilée et de Jérusalem, la naissance, la vie publique, la passion, la mort et la résurrection de Jésus. Il n'en était pas tout à fait de même pour les Épîtres. Quelque précieuses qu'elles fussent, elles n'étaient pas adressées également à tout le monde, mais à une Église particulière ; elles traitaient de questions spéciales intéressant la fraction de l'Église à qui elles étaient envoyées plus que toute la communauté chrétienne en général. Par conséquent, les prédicateurs de la bonne nouvelle ne les propageaient pas en tous lieux avec la même rapidité que les biographies de Notre-Seigneur; leur publicité était limitée, elle se bornait primitivement à l'Église qui les recevait; ce n'était que successivement qu'elles se répandaient de proche en proche, pour arriver enfin aux extrémités de l'Église universelle.

On le conçoit donc sans peine, la diffusion des Épîtres, dans l'univers catholique, ne s'opérait qu'avec beaucoup de lenteur, à une époque surtout où, l'imprimerie n'étant pas inventée, il fallait transcrire chaque écrit à la main pour en propager les copies, travail long, difficile, qu'on n'entreprenait pas aussi volontiers pour les Lettres apostoliques que pour les Évangiles, parce qu'on préférait la possession de ceux-ci à la possession de celles-là.

Diverses circonstances contribuèrent néanmoins à ré-

ndre les exemplaires des autres Épîtres de saint Paul
plus grand nombre que l'Épître aux Hébreux. La pre-
ère fut que les Épîtres précédentes étaient adressées à
s Églises particulières, tandis que cette dernière n'était
voyée nommément à aucune. Les lettres du grand
ôtre étaient lues publiquement dans les réunions des
èles à qui elles étaient écrites, et c'était là un premier
oyen de publicité relativement considérable. L'Épître
x Hébreux ne pouvait être connue par ce moyen, parce
'elle n'était destinée à aucune Église spéciale et que les
déo-chrétiens, à qui elle était adressée, étaient dissé-
nés au milieu des fidèles d'origine païenne. De plus,
Églises à qui avait écrit nominativement le grand
ôtre étaient flattées de l'honneur qu'elles avaient ainsi
u; elles s'en glorifiaient en toute occasion, elles com-
niquaient ces lettres comme un titre de gloire aux
lises voisines, elles cherchaient à en multiplier les co-
s et à les faire connaître au loin. Pour l'Épître aux Hé-
eux, il ne pouvait pas en être de même. Aucune Église
rticulière n'était intéressée à la propager; tout au plus
Hébreux qu'elle concernait devaient-ils désirer en
sséder un exemplaire pour leur usage personnel; mais
atôt même leur nombre dut être fort restreint, car les
aélites convertis ne tardèrent pas à former une mino-
infime dans la masse des chrétiens et à se fondre
plètement avec ceux qui étaient d'origine païenne.
st surtout dans les contrées où les Juifs étaient moins
nbreux, c'est-à-dire en Occident et principalement en
que, que l'Épître aux Hébreux dut, par suite de ce
e nous venons de dire, être le moins connue. Nous

verrons, en effet, que c'est dans les pays de langue latine et surtout dans la province de Carthage, où les Juifs étaient fort rares, qu'on contesta l'authenticité de cet écrit, tandis qu'on la défendit en Orient, où les chrétiens d'origine israélite étaient plus nombreux.

Une autre circonstance qui ne contribua pas moins à détourner d'abord l'attention de l'Épître aux Hébreux c'est la difficulté qu'avaient à la comprendre tous ceux qui n'étaient pas Juifs de naissance. Elle est tellement remplie d'allusions à l'Ancien Testament, bien mieux aux usages et aux coutumes judaïques, qu'il faut encore aujourd'hui beaucoup d'études et de grands efforts d'application pour la comprendre et en saisir toute la portée. Les premiers chrétiens, à part un petit nombre, étaient certainement dans l'impossibilité de la lire couramment parce que, quoiqu'ils connussent en général les Évangiles, ils étaient peu familiarisés avec l'Ancien Testament dont les copies étaient plus rares; surtout ils étaient étrangers à un grand nombre de pratiques judaïques dont l'Épître aux Hébreux suppose la connaissance. Pour tous ces motifs, cette lettre devait être moins lue et les exemplaires en furent moins multipliés et moins répandus que ceux des autres Épîtres. De là provient que l'Épître aux Hébreux demeura quelque temps comme inconnue à une partie de l'Église.

Quand des raisons particulières obligèrent les docteurs de l'Occident, et en particulier ceux d'Afrique, à s'occuper de cet écrit inspiré, ceux qui le signalèrent à leur attention n'étaient pas propres à le leur rendre tout d'abord sympathique. Ce furent en effet des hérétiques, les No-

atiens qui, les premiers, au IIIe siècle, firent appel à la ettre de saint Paul, mais pour en abuser.

Novatien, qu'on regarde comme le premier des anti-apes, afin de supplanter le saint pontife Corneille, suc-esseur légitime de saint Pierre, affecta un zèle excessif ui le précipita dans l'hérésie : il enseigna que ceux qui vaient eu la faiblesse criminelle de sacrifier aux idoles endant les persécutions, ceux qu'on appelait les *lapsi*, e pouvaient être absous de leur péché. C'était renou-eler l'erreur des Montanistes. Trois évêques se pronon-èrent cependant en faveur de sa doctrine et tentèrent e l'élever sur le siège de Rome. Il compta aussi parmi es partisans un Africain, nommé Novat, qui, après voir soutenu à Carthage que les apostats devaient être ispensés de la pénitence, sur la recommandation d'un onfesseur de la foi, ne balança pas à soutenir tout le ontraire dans la capitale de l'empire, à la suite de Novatien[1].

Saint Cyprien, qui avait combattu les erreurs ancien-es de Novat, combattit également les nouvelles, et un oncile de Carthage les condamna en même temps que elles de l'anti-pape romain. Mais en déclarant hérétiques es enseignements des Novatiens, il fallait réfuter les rguments sur lesquels ils s'efforçaient de les appuyer. r, entre autres raisons alléguées par les novateurs, il en avait une tirée de l'Épître aux Hébreux. Ils préten-aient asseoir leur doctrine sur le texte suivant de cette

[1] Cf. P. Allard, *Histoire des persécutions pendant la première oitié du troisième siècle*, p. 335-347.

lettre qu'ils interprétaient mal : « Il est impossible que ceux qui ont été une fois illuminés, ont goûté le don céleste, ont été faits participants de l'Esprit-Saint, ont goûté la bonne parole de Dieu et les vertus du siècle futur et sont tombés, *prolapsi,* soient renouvelés de nouveau par la pénitence[1]. »

Le sens de ce passage, d'après les Pères grecs et d'après les Pères latins du IVe siècle, c'est que ceux qui ont été une fois baptisés, ne peuvent l'être une seconde et obtenir, par un nouveau baptême, la rémission des péchés commis depuis le premier. Les termes d'*illumination*[2], de *renouvellement* ou *rénovation*, dont se sert l'auteur de l'Épître, désignent le baptême, disent-ils, non la pénitence. « Celui qui fait pénitence, écrivait saint Athanase, expliquant ce verset contre les Novatiens, cesse, à la vérité, de pécher, mais il garde les cicatrices de ses blessures; au contraire, celui qui est baptisé se dépouille du vieil homme et il est renouvelé, étant engendré d'en haut par la grâce du Saint-Esprit[3]. » Dans le judaïsme, du temps de saint Paul, on attachait à l'ab-

[1] Heb., VI, 4-6.

[2] Le mot grec rendu par *illuminati*, Heb., VI, 4, est φωτισθέντες, auquel les écrivains du Nouveau Testament ont donné un sens chrétien, celui de recevoir la véritable lumière par le baptême. Aussi la version syriaque et la version éthiopienne ont-elles traduit Heb., VI, 4, par « baptisés. » Voir J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 251. Cf. Heb., X, 32; Joa., I, 9; I Pet., II, 9. Le baptême s'appelle φωτισμός dans les auteurs ecclésiastiques. Καλεῖται τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμὸς ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων, dit S. Justin, *Apol.*, I, 61, t. VI, col. 421.

[3] S. Athanase, *Epist.* IV *ad Serapion.*, 13, t. XXVI, col. 656. Voir aussi S. J. Chrysostome, *Hom.* IX *in Heb.*, 21, t. LXIII, col. 78.

ion par l'eau, ou baptême non chrétien, une vertu rificatoire, comme nous le voyons dans les Évangiles. mme ce baptême n'était pas un sacrement, on pouvait réitérer plusieurs fois et il conservait toujours la ême valeur. Les Israélites devenus chrétiens devaient re portés à penser qu'il en était du baptême de la loi uvelle comme de celui de la loi ancienne, et qu'on ait le droit de le renouveler aussi souvent qu'on avait ché : c'est contre une pareille erreur que l'auteur de pître aux Hébreux, d'après les Pères que nous avons és, prémunit ceux auxquels il s'adresse.

Les théologiens modernes expliquent ordinairement ne autre manière le texte dont abusaient les Nova- ns; ils pensent qu'il s'agit du sacrement de péni- ce, mais ils disent qu'il ne faut pas entendre à la ueur de la lettre le mot *impossible*, employé par saint ul ; ce mot signifie seulement *très difficile;* l'impos- ilité n'est pas absolue, mais morale[1].

Quelle que soit l'explication qu'on préfère, celle des iens ou celle des modernes, peu nous importe en ce ment. La diversité même des interprétations prouve e le passage est obscur, et l'on conçoit sans peine il ait pu paraître suspect aux défenseurs de la foi qui le connaissaient point ou du moins n'étaient pas fixés son origine[2].

Nous avons dit que l'Épître aux Hébreux avait été

[1] Voir ce sentiment défendu dans J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, t. I, p. 250-256.

[2] P. Philastre, *Hær.*, 89, t. XII, col. 1200-1201, dit : « Hæresis quamdam de Epistola Pauli ad Hebræos. Sunt alii quoque qui

d'abord peu connue en Occident et en particulier dans la province d'Afrique, parce que les Juifs y étaient peu répandus. Un témoignage emprunté à cet écrit par des hérétiques, pour soutenir une doctrine fausse, ne pouvait donc qu'éveiller des soupçons sur l'autorité de l'écrit lui-même. C'est ce qui arriva. L'authentictié de l'Épître n'était pas encore établie en Occident. Aussi, sans examiner de plus près si le passage dont abusaient les Novatiens n'était pas susceptible d'une interprétation orthodoxe, les catholiques, et surtout les Africains, rejetèrent-ils l'Épître aux Hébreux d'où était tiré le texte, et refusèrent-ils de l'admettre au rang des livres canoniques du Nouveau Testament. Cette lettre semble bien avoir été placée dès lors à la fin de l'antique version latine de l'Écriture adoptée par les Églises d'Afrique, mais elle n'y portait pas le nom de Paul et aucune décision de l'Église universelle n'avait jusque-là défini sa canonicité. Tertullien en attribuait la composition à saint Barnabé, et lorsqu'il blâmait Marcion d'avoir rejeté les trois Épîtres pastorales du grand Apôtre [1], il ne lui reprochait pas de ne point admettre l'Épître aux Hébreux que l'hérésiarque paphlagonien n'acceptait pas davantage. Son authenticité était donc regardée pour le moins comme douteuse; de là l'abandon que firent de ce monument sacré les Pères d'Afrique dans leur lutte contre les Novatiens. Ils durent bien, sans doute, à cette occa-

Epistolam Pauli ad Hebræos non asserunt esse ipsius... Et quia addiderunt in ea quædam non bene sentientes, inde non legitur in Ecclesia... De pœnitentia autem propter Novatianos æque. »

[1] Tertullien, *Cont. Marc*, v, 21, t. II, col. 524.

ion, l'examiner de plus près; mais cet examen, fait par es esprits nécessairement un peu prévenus contre elle, la suite de l'abus qu'en avaient fait les hérétiques, ne ut pas suffisant pour mettre un terme à leurs hésita- ons et pour leur faire reconnaître dans cette œuvre un crit de saint Paul.

On ne doit pas oublier, d'ailleurs, que l'Épître aux lébreux ne porte pas le nom de l'Apôtre, comme ses utres lettres ; il faut, de plus, remarquer que la forme nsolite dans laquelle elle est rédigée et le caractère articulier du style ne pouvaient qu'accroître les incer- tudes et fournir des prétextes plausibles et spécieux our révoquer en doute l'authenticité d'un document atronné par les Novatiens. Nous aurons à revenir plus oin sur ces traits singuliers de l'Épître aux Hébreux, ui la distinguent des autres Épîtres; en ce moment, ous n'avons qu'à les mentionner pour rendre compte es difficultés qu'elle souleva, au IIIe siècle, dans l'Église 'Occident; ces difficultés n'avaient guère d'autre source ue les embarras de la polémique et l'ignorance de la radition véritable.

La vraie tradition sur l'auteur de l'Épître aux Hébreux e conservait dans l'Église d'Orient, tandis que s'agitaient n Occident les débats que nous venons de décrire. Les ufs étaient beaucoup plus nombreux, comme nous avons vu, dans les parties de l'Empire romain où se arlait la langue grecque : c'est là, naturellement, où il vait été reçu en premier lieu, qu'on devait être le mieux eseigné sur la provenance d'un écrit adressé aux udéo-chrétiens. Mais parmi les lieux habités par les en-

fants de Jacob, hors de la Judée, il y en avait un célèbre entre tous, par la multitude de ceux qui y étaient rassemblés et plus encore par l'éclat de l'enseignement qu'on y donnait : c'était Alexandrie, la capitale de l'Égypte.

Cette ville était alors le centre littéraire le plus important : toutes les illustrations juives et chrétiennes, aussi bien que païennes, s'y étaient donné, en quelque sorte, rendez-vous pendant les premiers siècles de notre ère ; on y étudiait avec une ardeur extraordinaire les monuments sacrés comme les monuments profanes ; des professeurs éminents enseignaient dans ses écoles ; son Musée était une merveille ; sa bibliothèque, la plus riche du monde. Les chrétiens n'étaient pas ceux qui jetaient le moins d'éclat dans cette cité des lettres, soit par le mérite des maîtres qui enseignaient, soit par le nombre et le zèle des disciples qui venaient s'instruire à leurs leçons ; les noms de ces maîtres, des Pantène, des Clément, des Origène, sont immortels, et l'école chrétienne d'Alexandrie, le Didascalée, est la première en gloire comme en date dans les annales ecclésiastiques, quoiqu'elle n'ait pas toujours été sans tache [1].

C'est donc là que s'étaient condensées, comme en un foyer ardent, les plus vives lumières des temps primitifs du Christianisme, et c'est là qu'on devait être le plus éclairé sur l'auteur de l'Épître aux Hébreux, qui intéressait spécialement tant d'Israélites alexandrins convertis

[1] Voir *Dictionnaire de la Bible*, article *Alexandrie* (*École exégétique d'*), t. I, col. 558.

la religion nouvelle. Aussi est-ce là que nous entendons ommer pour la première fois son auteur, l'Apôtre saint aul. L'un des maîtres de l'école chrétienne d'Alexandrie ous dit, en effet, dans un précieux passage qui nous a té conservé par Eusèbe : « L'Épître aux Hébreux est e Paul et elle a été écrite pour les Hébreux, en langue ébraïque, mais Luc l'a soigneusement traduite et publiée our les Grecs [1]. »

Le témoignage rendu sur ce sujet tire de l'écrivain ont il émane et du lieu où il a été écrit une valeur exeptionnelle. Nous avons déjà vu qu'on ne pouvait être ulle part mieux renseigné qu'à Alexandrie sur l'auteur e l'Épître aux Hébreux. Quant à l'autorité de Clément, lle a ici d'autant plus de poids qu'il s'appuie sur saint antène, le maître qui l'avait précédé dans la direction e l'école d'Alexandrie [2]. Or, saint Pantène était d'oriine juive; il sortait, par conséquent, d'une famille qui evait être plus exactement instruite qu'aucune autre ur le fait en question. De plus, il s'était écoulé moins 'un siècle entre la mort de saint Paul, en 67, et la aissance de saint Pantène, vers l'an 150.

Ceux qui refusent de reconnaître dans le grand Apôe l'auteur de l'Épître aux Hébreux ne peuvent contes-

[1] Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 49 et t. IX, col. 748.

[2] Dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 552. — Nous avons remarqué plus haut, p. 459, que ce que dit Clément d'Alexandrie, dans ses *Hypotyposes*, n'est pas toujours sûr; mais dans le cas présent il s'agit d'un fait qui intéresse particulièrement les Alexandrins et devait être mieux connu à Alexandrie qu'ailleurs.

ter l'importance du témoignage que nous venons de rapporter. Ils tâchent du moins d'en atténuer la force, en prétendant qu'il est isolé, et ils récusent tous les écrivains postérieurs[1] qui ont été du même avis, sous prétexte qu'ils n'ont fait que répéter les paroles du docteur égyptien, en s'en rapportant aveuglément à son affirmation. Ce sont là des fins de non-recevoir inacceptables.

Alors même que nous n'aurions, en faveur de l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux, que l'unique autorité de Clément d'Alexandrie ou de saint Pantène son maître, il ne s'ensuivrait nullement que ces deux savants hommes se fussent trompés. Il faut un premier témoin, et si ce témoin est unique, soit parce qu'il est le seul qui ait pu parler, soit parce qu'il est le seul qui ait survécu, on ne pourra rejeter sa déposition qu'autant qu'on aura des motifs sérieux de le soupçonner de faux témoignage, d'erreur ou d'ignorance. Or, aucun auteur plus ancien ou contemporain ne contredit les docteurs d'Alexandrie et l'on ne peut apporter, contre le fait qu'ils avancent, aucune raison décisive, ainsi que nous le verrons plus loin.

Mais il est du reste inexact que la croyance générale qui attribue à l'Apôtre des Gentils la composition de l'Épître aux Hébreux repose uniquement sur le témoignage de Clément d'Alexandrie. Origène, quand il déclare cet écrit paulinien, n'en appelle pas à l'autorité de Clément, dont il avait été le disciple, mais à celle des

[1] On peut voir les autres témoignages des Pères dans L. Bacuez *Manuel biblique*, 6e édit., t. IV, n° 789, p. 483 et suiv.

anciens[1], » mot qui ne peut désigner que la tradition
postolique. Eusèbe lui-même, qui nous a conservé les
ssages de Clément et d'Origène que nous venons de
pporter, nous apprend expressément que l'école d'A-
xandrie n'était pas seule à attribuer à saint Paul l'É-
tre aux Hébreux : « C'était, nous dit-il, la croyance
énérale des Orientaux; un petit nombre seulement[2],
oute-t-il, faisait exception, disant qu'on la rejetait
ns l'Église romaine[3] » comme n'étant pas de saint
ul. Quels étaient ces rares contradicteurs? Nous l'i-
norons. Un écrivain peu important du VI^e^ siècle,
ienne Gobar, disait, d'après ce que nous apprend
notius dans sa Bibliothèque[4], que ni saint Irénée, ni
int Hippolyte son disciple, ne regardaient l'Épître aux
ébreux comme paulinienne; mais son affirmation, sans
euves, peut être regardée comme de peu de poids.

Quoi qu'il en soit, du reste, de ce dernier point, il
meure acquis qu'à la fin du III^e^ siècle, en Orient, c'est-
dire dans le pays où l'on était le mieux renseigné sur
sujet, la tradition générale reconnaissait en saint
ul l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Au IV^e^ siècle, il
y a plus guère qu'une seule voix là-dessus, non plus
ulement en Orient, mais aussi en Occident, où l'on

[1] Ἀρχαῖοι. Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25, t. XX, col. 584. « Les
ciens n'ont pas cru sans raison, dit-il, que l'Épître (aux Hébreux)
de Paul. »

[2] Τινές. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 3, t. XX, col. 217.

[3] Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 3, t. XX, col. 217. Heinichen remarque,
d., note 42, que l'Épître était rejetée par le prêtre romain Caïus.

[4] Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 20, t. XX, col. 572-573.

[5] Photius, *Codex* CCXXXIII, t. CIII, col. 1104.

avait été enfin mieux instruit par les docteurs grecs s
cette question. Saint Hilaire, saint Ambroise, sai
Augustin, saint Jérôme, parlent comme saint Alexand
et Théophile d'Alexandrie, saint Athanase, saint Ép
phane, saint Éphrem, saint Grégoire de Nazianze, sai
Jean Chrysostome, etc.

L'autorité de tant et de si grands docteurs mit u
terme aux discussions : on ne contesta plus que sai
Paul fût l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Mille a
environ s'écoulèrent sans que personne songeât à att
quer une vérité qui paraissait pour toujours acquis
mais avec le protestantisme qui, sous prétexte de to
réformer, se préparait à tout détruire et rompait c
visière au passé, la lutte se rouvrit et les débats recon
mencèrent.

Ce fut un catholique, le cardinal Cajetan, demeu
célèbre par la hardiesse de ses opinions[1], qui remit
premier en doute l'autorité de ce monument sacré. S
voix resta sans écho dans l'Église romaine; il n'en f
pas de même parmi les nouveaux hérétiques, dont plu
sieurs adoptèrent son sentiment. Luther, lorsqu'il publi
sa traduction allemande de la Bible, sépara l'Épître au
Hébreux des autres Épîtres de saint Paul et la relégu
à la dernière place, comme une composition suspecte.
l'attribua à Apollos, dont parle en divers endroits
Nouveau Testament.

Cet Apollos était un juif d'Alexandrie, converti a
Christianisme[2]. Il avait été d'abord fort imparfaitemen

[1] Voir *Manuel biblique*, 7e édit., t. I, n° 291, p. 486.
[2] Act., XVIII, 24.

struit de la vraie doctrine par les disciples de saint an-Baptiste, mais à Éphèse, où il s'était rendu, en n 54, Aquila et Priscille achevèrent de lui faire con- ître la vérité. Il devint alors prédicateur de l'Évangile, premier lieu en Achaïe, ensuite à Corinthe[1], où il rosa ce que saint Paul avait déjà planté[2]. Quand ce rnier écrivit sa première Épître aux Corinthiens, Apol- était avec lui ou près de lui, probablement à Éphèse, l'an 57[3]. Son nom apparaît encore dans l'Épître à te[4]. On croit qu'il devint évêque de Césarée. C'est tout ce que nous savons de sa vie.

Pour faire d'Apollos l'auteur de l'Épître aux Hébreux, faut mettre l'imagination à la place de l'histoire. Cette njecture ne repose absolument sur rien de plausible et e est contraire à toutes les vraisemblances. Si l'écrit nt on veut expliquer ainsi l'origine était sorti de la ume d'un Juif alexandrin, l'Église d'Alexandrie ne urait pas attribué à un Juif de Tarse : elle aurait été re d'avoir vu naître dans son sein l'auteur d'une des îtres canoniques. Cependant plusieurs critiques ont cepté et acceptent encore l'opinion de Luther : ils ient plus volontiers cet hérésiarque, dont le sentiment s'appuie dans le passé sur aucun témoignage, que radition antique restée jusqu'à lui depuis le IV^e^ siècle radition universelle.

D'autres critiques ont imaginé des auteurs différents.

[1] Act., XVIII, 27; XIX, 1.
[2] I Cor., III, 6.
[3] I Cor., XVI, 12.
[4] Tit., III, 13.

Quelques-uns attribuent l'Épître à Silas. C'était un com
pagnon de saint Paul, que l'Apôtre, dans ses Épîtres
appelle Silvanus. Son nom, dérivé du mot latin *silva*
« bois, forêt, » semble indiquer un Juif helléniste.
paraît avoir été citoyen romain[1]. C'était un des prin
cipaux membres de l'Église de Jérusalem[2], où il ensei
gnait avec autorité[3]. Il fut choisi pour accompagne
saint Paul et saint Barnabé dans leur voyage à Antioch
après le concile de Jérusalem. L'Apôtre des nations
l'associa aussi dans son second voyage de mission[4],
il parle plusieurs fois de lui dans ses Épîtres[5]. Certain
commentateurs pensent qu'il fut porteur de la premièr
Épître de saint Pierre en Asie Mineure[6]. L'histoire n
nous apprend rien de plus sur ce personnage. Il jou
certainement un grand rôle dans les premiers temps d
Christianisme, mais ce que nous savons de lui ne perm
en aucune façon de lui attribuer l'Épître aux Hébreux

Grotius pense qu'elle a été composée par l'auteur d
troisième Évangile et des Actes des Apôtres, c'est-à
dire par saint Luc[7]. Cette opinion n'est pas aussi arb

[1] Act., XVI, 37.
[2] Act., XV, 22.
[3] Act., XV, 32.
[4] Act., XV, 40-XVII, 40.
[5] II Cor., I, 19 ; I Thess., I, 1; II Thess., I, 1.
[6] I Petr., V, 12.
[7] Grotius, *Annotationes in N. T.*, t. II, in-f°, Paris, 1646,
Epist. ad Heb., prol., p. 789-790 : « Restat ex iis, quos veteres n
minarunt, Lucas cui ego hanc epistolam libens tribuerim. Nam
cut hæc Epistola bene græca est et florida, ita et sermo Lucæ, u
non Christi aut Apostolorum refert verba, sed in aliis rebus na
randis, puta Pauli navigatione, liberius spatiatur. »

raire que les précédentes; néanmoins elle n'est pas ndée. Nous avons vu que Clément d'Alexandrie re- ardait saint Luc comme le traducteur de l'Épître, et critique moderne a constaté entre le style de cet rit et celui de l'Évangile de saint Luc, aussi bien que es Actes, des analogies frappantes. Nous les signale- ns tout à l'heure et nous verrons qu'elles ne sauraient montrer que le troisième Évangéliste est l'auteur de Épître aux Hébreux, mais tout au plus qu'il a servi de crétaire ou de traducteur à saint Paul. Des ressem- ances de style ne peuvent prévaloir contre la tradition précise de l'Église d'Alexandrie, alors surtout que tte tradition en donne une explication fort nette, quoi- 'elle ne pût être instruite de cette coopération de saint uc, aussi bien que le sont les philologues modernes, r les ressources de la critique[1].

On a fait des hypothèses encore plus chimériques. Les rivains dont l'opinion vient d'être exposée substituent saint Paul des personnages apostoliques, connus par Nouveau Testament. Des exégètes de notre époque t inventé de toutes pièces des auteurs dont l'histoire nous offre aucune trace. Neander suppose qu'un ntemporain du grand Apôtre, acceptant le fond de son seignement, mais différent de lui par son éducation mière et par sa manière d'exposer les vérités chré- nes, est l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Ewald umule hypothèses sur hypothèses. Il imagine une

[1] Clément d'Alexandrie fait la remarque que le style des Actes Apôtres et celui de l'Épître aux Hébreux ont « la même cou- . » Dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 549.

Église d'une ville importante d'Italie ; cette ville envoi une députation en Palestine ; là, elle trouve un docteu juif converti à qui elle communique sa mission ; ce doc teur répond, de Jérusalem, à la communauté italienne l'imagination prend ici la place de la critique ; nou avons affaire à un romancier, non à un historien.

Il est inutile d'exposer les autres systèmes éclos e Allemagne sur cette question : ils pèchent tous par mème défaut, ils manquent de base ; ils font fi de tradition, comme s'il était possible de faire de l'histoi autrement qu'avec des témoignages historiques ! La tra dition que nous a transmise l'Église d'Alexandrie n'e donc pas ébranlée : saint Paul est l'auteur de l'Épît aux Hébreux. Pour compléter cette démonstration, ne reste plus qu'à répondre aux objections de la critiqu rationaliste.

ARTICLE II.

SOLUTION DES OBJECTIONS CONTRE L'ORIGINE PAULINIENNE DE L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX.

Les objections que soulève la critique contre l'attribu-
n à saint Paul de l'Épître aux Hébreux sont tirées des
rticularités qui la distinguent. M. Renan les résume
si :

Le style de l'Épître aux Hébreux est... différent de celui
Paul; il est plus oratoire, plus périodique; le diction-
re présente des mots particuliers. Le fond des pensées
t pas éloigné des opinions de Paul, surtout de Paul cap-
mais l'exposition et l'exégèse sont tout autres. Pas de
ription nominative, contrairement au constant usage de
pôtre; des traits qu'on peut s'attendre à trouver toujours
s une Épître de Paul manquent dans celle-ci. L'exégèse
surtout allégorique et ressemble bien plus à celle de Phi-
qu'à celle de Paul. L'auteur participe de la culture
andrine. Il ne se sert que de la version dite des Sep-
e; il fait sur le texte de cette version des raisonnements
prouvent une complète ignorance de l'hébreu[1]; sa façon

« Voir surtout x, 5, où le raisonnement se fonde sur une
de lecture ou de copiste, ηθελησασσωμα pour ηθελησασωτια. » —
de n'avoir pas à revenir sur cette objection de détail, il suffit
pondre ici que saint Paul cite la version des Septante telle qu'elle
déjà de son temps, et qu'il n'avait pas à la corriger. La faute
nait vraisemblablement des copistes, qui avaient confondu
vec ΣΩΜΑ, et préféré ce dernier mot qui leur paraissait plus
. Saint Paul n'avait pas à s'en préoccuper, parce que son rai-

de citer et d'analyser les textes bibliques n'est pas conform à la méthode de Paul. L'auteur, d'un autre côté, est un Juif il croit relever le Christ en le comparant au grand prêtr hébreu ; le christianisme n'est pour lui qu'un judaïsme ac compli ; il est loin de regarder la Loi comme abolie... L'É pître aux Hébreux n'est donc pas de Paul [1].

Malgré toutes ces objections des exégètes rationalistes il n'en est pas moins vrai que saint Paul est l'auteur d l'Épître aux Hébreux. Sans doute le style diffère d celui de ses autres lettres, mais cette différence s'ex plique, comme nous allons le voir, et sur tous les autre points nous reconnaissons le grand Apôtre, sa doctrin et son enseignement, à l'exception de légères modifica tions dans l'exposition qui sont la conséquence naturell du changement de correspondants : il écrit à ses corel gionnaires convertis comme à des Hébreux élevés dan la loi de Moïse et devenus chrétiens, et non comme des Gentils, aux Corinthiens, aux Philippiens élevé dans le paganisme. Sauf ces nuances, l'unité de vue et de manière éclate au grand jour.

Le profond amour du grand Apôtre pour ses frères descendants d'Abraham comme lui, se manifeste dans lettre aux Hébreux de même que dans ses autres lettres

sonnement ne porte pas sur ce mot. Voir Drach, *Épîtres de Sai Paul*, 1873, p. 766. Il serait possible d'ailleurs que les Septante eu sent mis eux-mêmes « le corps » au lieu des « oreilles, » comme dit M. E. Böhl, *Die altestamentlichen Citate im Neuen Testamen* in-8°, Vienne, 1878, p. 287-289.

[1] E. Renan, *Saint Paul*, p. LIX-LX.

[2] Rom., IX, 3.

lle est tout entière animée par la plus ardente charité. n y voit aussi brûler la flamme de son zèle, qui n'aspire qu'à unir toutes les âmes à Jésus-Christ.

La marche qu'il suit est sa marche ordinaire : selon le lan qu'il a adopté dans tous ses écrits, il fait d'abord ne exposition dogmatique, qui est la partie principale, t il termine[1] par des exhortations morales. S'il existe uelques différences dans sa façon de raisonner et de 'exprimer, elles proviennent de la fin qu'il se propose t du caractère de ceux à qui il écrit.

Il s'appuie naturellement ici, plus encore qu'ailleurs, ur l'Ancien Testament, parce que ses lecteurs le connaissent mieux que les chrétiens convertis du paganisme t que ces citations doivent leur être particulièrement gréables ; mais il est digne de remarque que ce sont ses extes favoris, ceux qu'il a déjà cités dans ses autres ettres qui lui reviennent le plus facilement à la mémoire[2]. ette coïncidence des mêmes citations est d'autant plus rappante que plusieurs d'entre elles ne se rencontrent ulle autre part dans le Nouveau Testament.

Comme les Hébreux de cette époque aimaient beaucoup es sens allégoriques, saint Paul interprète allégoriquement plusieurs passages des Livres Saints, mais ce genre 'interprétation n'est pas exclusivement propre à cette ettre ; on le retrouve non moins caractérisé dans ses

[1] Heb., XIII.

[2] Voir I Cor., XV, 25 et Heb., I, 13 ; X, 13 ; VII, 17, 21 ; I Cor., XV, 5 et Heb., II, 6-8 ; I Cor., XV, 54 et Heb., II, 14 ; II Cor., XIII et e[b]., X, 28 ; Rom., XII, 19 et Heb., X, 30 ; Rom., I, 17 ; Gal., III, 11 Heb., X, 38 ; Rom., IX, 7 et Heb., X, 18.

autres Épîtres; et, contrairement à ce qu'affirme M. Renan[1], son exégèse se ressemble ici à elle-même, et Philon n'a pas plus inspiré celle de la lettre aux Hébreux que celle des autres lettres. On rencontre même dans ces dernières des traits allégoriques plus accusés que dans celle-là. Ce n'est pas aux Hébreux, c'est aux Corinthiens qu'il dit que « tout ce qui arrivait aux enfants d'Israël à l'époque de la sortie d'Égypte leur arrivait en figure[2]. » Ce n'est pas non plus aux Hébreux, c'est aux Galates qu'il écrit au sujet des deux fils d'Abraham, Isaac et Ismaël : « Ces choses sont allégoriques, ce sont les deux Testaments, etc.[3]. »

Enfin si l'auteur de l'Épître aux Hébreux « se sert de la version des Septante[4], » qui était fort répandue parmi les Juifs, surtout en Égypte, où elle était née, l'auteur de l'Épître aux Galates s'en sert également.

« L'exégèse » n'est donc pas « tout autre[5] » dans cette lettre que dans les autres lettres de saint Paul. La doctrine est aussi la même. On y retrouve les mêmes pensées : la gloire de Jésus-Christ, récompense de ses humiliations[6]; la victoire remportée sur la mort ou le démon par le Rédempteur, vainqueur de son ennemi par la mort même[7]; le testament de la nouvelle alliance confirmé

[1] Voir plus haut, p. 533.
[2] I Cor., x, 11.
[3] Gal., iv, 24.
[4] Voir plus haut, p. 533.
[5] Voir plus haut, p. 533.
[6] Phil., ii, 8-11 et Heb., ii, 9.
[7] I Cor., xv, 54 et Heb., ii, 14.

ar la mort du testateur, notre Sauveur[1]; sa passion et
n sang nous purifiant de nos péchés[2]. Les recomman-
ations morales sont aussi semblables : vivre en paix
vec tout le monde[3]; pratiquer l'hospitalité[4], la pa-
ence[5], etc.; c'est partout en un mot la doctrine comme
esprit de saint Paul[6]. Le vœu final, par lequel il sou-
aite la grâce de Dieu[7] à ses correspondants, en termi-
ant chacune de ses lettres, et qui lui est exclusivement
ropre, se lit dans la lettre aux Hébreux comme dans les
eize autres lettres du grand Apôtre, et l'on peut bien
ire que c'est là comme sa signature, puisque cette
rmule n'a été employée que par lui.

La grâce que saint Paul souhaite aux fidèles, c'est,
mme il l'explique lui-même, « la communication de

[1] Gal., III, 15-17 et Heb., IX, 15-47.
[2] Rom., V, 9 et Heb., IX, 14, 28.
[3] Rom., XII, 18; II Cor., VIII, 21 et Heb., XII, 14.
[4] Rom., XII, 13 et Heb., XIII, 2.
[5] II Cor., XI, 4, etc., et Heb., VI, 12; X, 36; XII, 1.
[6] Cf. *Justitia Dei per fidem,* dit saint Paul, Rom., III, 22; *Justitia æ per fidem est,* dit-il, Heb., XI, 7. Cf. Rom., IV, 5, 9, 11, 13, 22; 6; Gal., III, 6; Phil., III, 9.
[7] Nous lisons Rom., XVI, 24 : *Gratia Domini nostri Jesu Christi m omnibus vobis* (et *ibid.*, 20); I Cor., XVI, 23 : *Gratia Domini nos- Jesu Christi vobiscum;* II Cor., XIII, 13 : *Gratia Domini nostri Jesu ristri... cum omnibus vobis;* Gal., VI, 18 : *Gratia Domini nostri Jesu ristri cum spiritu vestro;* Eph., VI, 24 : *Gratia cum omnibus;* Phil., , 23 : *Gratia Domini nostri Jesu Christi cum spiritu vestro;* Co- ss., IV, 18 : *Gratia vobiscum;* I Thess., V, 28 : *Gratia Domini stri Jesu Christi vobiscum;* II Thess., III, 18 : *Gratia Domini nos- Jesu Christi cum omnibus vobis;* I Tim., VI, 21 : *Gratia tecum;* Tim., IV, 22 : *Gratia vobiscum;* Tit., III, 15 : *Gratia Dei cum n bus vobis;* Philémon, 25 : *Gratia Domini nostri Jesu Christi n spiritu vestro;* Heb., XIII, 25 : *Gratia cum omnibus vobis.*

l'Esprit-Saint[1]. » Ses écrits sont la partie de nos Sain
Livres qui nous en fait le mieux connaître la nature :
est le théologien de la grâce. Dans l'Épître aux Hébreux
non seulement il la désire, en concluant, pour ceux à qu
il s'adresse, mais au cours de son exposition il en parl
comme dans ses autres lettres : c'est Jésus-Christ qu
est pour nous la source de la grâce[2]; nous l'obtenon
de lui par la prière[3]; elle nous a été méritée par la pas
sion de Notre-Seigneur[4]; elle est un don du Saint-Es
prit[5], lequel nous met en état de servir Dieu d'un
manière qui lui soit agréable[6]; c'est donc le meilleu
bien que nous puissions désirer[7] et nous devons prendr
bien garde de n'en jamais rien perdre[8].

Nous pourrions montrer de même la foi, l'espérance
et la charité envisagées d'une façon semblable dan
l'Épître aux Hébreux et dans les autres écrits de sain
Paul, et multiplier les rapprochements analogues; mai
ce qui vient d'être dit est d'autant plus suffisant que le
rationalistes qui nient l'authenticité de cette lettre son
forcés d'y reconnaître la doctrine du grand Apôtre. Ils
prétendent expliquer cette similitude d'idées, il est vrai
en soutenant que nous avons affaire ici à un disciple d
saint Paul; mais leur explication est inadmissible, ca

[1] II Cor., XIII, 13.
[2] Heb., IV, 16 et Rom., I, 5; VII, 25; II Cor., VIII, 9, etc.
[3] Heb., IV, 16 et I Cor., VII, 4.
[4] Heb., II, 9; X, 10 et Rom., V, 9.
[5] Heb., X, 29 et Rom., V, 5; Gal., IV, 6.
[6] Heb., XII, 28 et Rom., XIV, 17-18; VIII, 26; I Cor., XII, 3, etc
[7] Heb., XIII, 9 et I Tim., IV, 14, etc.
[8] Heb., XII, 15 et II Cor., VI, 1; I Tim., IV, 14.

ressemblance n'existe pas seulement sur un point rticulier, elle est générale, elle s'étend à tout, aux tations des textes, à la manière de penser et de con- voir, comme on vient de s'en convaincre, et aussi à manière d'imaginer et de se figurer les choses, comme ous allons le montrer.

Un des traits les plus caractéristiques de saint Paul, sont les figures, les images dont il s'est servi pour primer ses pensées. Il a créé une langue nouvelle, il frappé des mots nouveaux pour rendre les idées que le ristianisme introduisait dans le monde, et l'une des rties les plus originales de ses écrits, c'est son voca- laire métaphorique. Son génie inspiré a conçu les oses d'une façon tout à fait neuve, et sa puissante agination a inventé des comparaisons qui nous sont intenant devenues familières, mais qu'on ne retrouve ns aucune autre partie des Saintes Écritures.

Il est le premier qui ait donné aux livres de l'ancienne le nom d' « Ancien » Testament, et cette dénomina- n ne se lit que dans ses Épîtres[1]. Le parallèle et pposition entre l'Ancien et le Nouveau Testament, qui rment aussi le fond de l'Épître aux Hébreux, lui nt également propres[2]. Il aime à considérer Jésus- rist comme un héritier à qui son père donne le nde en héritage[3]; pour nous, nous sommes ses héritiers[4]; nous lui devons tout, il a commencé, il a

1. II Cor., III, 14; cf. Heb., IX, 15.
2. Gal., IV, 24 et Heb., VII et suiv.
3. Gal., IV, 7 et Heb., I, 2.
4. Rom., VIII, 17; Gal., III, 26; Tit., III, 7 et Heb., VI, 17; I, 14; II, ..

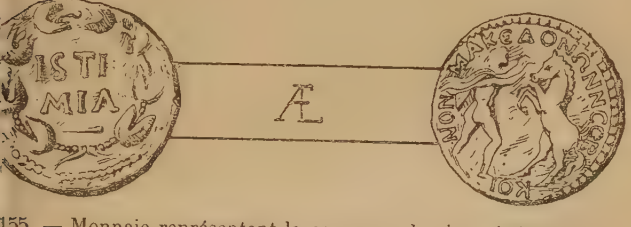
achevé notre salut[1], et nous ne faisons en quelque sorte qu'un avec lui. Cette dernière image est l'une des plus familières à saint Paul, l'une de celles qui lui appartiennent exclusivement. Il la présente tantôt sous une forme, tantôt sous une autre; mais, soit d'une manière semblable, soit d'une manière différente, elle revient dans toutes ses Épîtres et celle aux Hébreux ne fait pas exception. « Le Christ est comme un fils dans sa maison, dit-il, et cette maison, c'est nous... Nous avons été faits participants du Christ, si cependant nous conservons fermement jusqu'à la fin ce commencement de son être[2]. » Quant à nos péchés et à nos mauvaises habitudes, il les représente ici comme ailleurs sous l'image d'un fardeau qu'il faut déposer[3].

On rencontre aussi dans saint Paul toute une série de métaphores qui ne sont pas nouvelles en elles-mêmes et qui nous frappent moins, parce qu'elles sont communes chez les auteurs classiques; cependant elles sont dignes de remarque, parce qu'il est le seul des écrivains sacrés qui en ait fait usage: ce sont celles qu'il emprunte aux coutumes des païens et en particulier à leurs jeux et à leurs exercices gymnastiques.

Les Hébreux ne se servaient jamais de telles images, soit parce qu'elles leur étaient peu familières, soit parce que les mœurs et les usages païens leur étaient en horreur. Ils éprouvaient en particulier une vive répulsion

[1] Heb., II, 10; XII, 1 et I Tim., IV, 10.
[2] Heb., III, 6, 14; cf. VI, 1.
[3] Heb., IV, 22 et Eph., IV, 22; Col., III, 8; cf. Rom., VI, 4.

ur les jeux des Grecs, depuis l'époque où l'impie Jason,
temps d'Antiochus Épiphane, avait cherché à les in-
duire à Jérusalem[1]. Saint Paul, né à Tarse, en pays
llénisé, saint Paul qui se faisait tout à tous, ne crai-
it pas de se servir, en écrivant aux nouveaux chré-
ns, des comparaisons qu'ils étaient accoutumés à lire



155. — Monnaie représentant la couronne des jeux isthmiques.

ıs leurs poètes et leurs orateurs. Il emprunta ses
ıres, non seulement à l'art militaire et à la marine,
is aux combats des athlètes et aux coureurs qui se
putaient le prix dans l'arène. Il appelle la foi un bou-
r[2], l'espérance un casque[3], ou, en employant une
ıre plus belle encore, dont l'art chrétien a fait le sym-
e même de cette vertu, une ancre[4]. Cette dernière
ilitude est unique dans l'Écriture, qui nous offre bien
eurs quelques comparaisons empruntées à l'armure
guerriers[5], mais non aux usages de la navigation.

[1] Mac., IV, 14.
[2] Eph., VI, 16; cf. I Thess., V, 8.
[3] I Thess., V, 8; cf. Eph., VI, 17.
[4] Heb., VI, 19.
[5] Is., LIX, 17; Sap., V, 18-21, etc.

Les allusions aux jeux helléniques abondent dans l écrits de l'Apôtre des Gentils : il rappelle la lutte et course, la couronne[1] et les récompenses accordées au vainqueurs, dans les Épîtres aux Corinthiens[2], aux Ph lippiens[3], à Timothée[4]; il parle de la patience des athl tes au jour mauvais[5], de leur sobriété et de leurs vei les[6], de leur fermeté[7].

Si saint Paul, dans son Épître aux Hébreux, n'ava tiré aucune métaphore des jeux des Grecs, il n'y aura pas lieu d'en être surpris, à cause de l'antipathie qu'é prouvaient pour ces exercices ceux à qui il écrivait, ma ce genre de comparaison lui était devenu si habituel qu'il s'en sert, quoique avec plus de discrétion, si l'o peut ainsi dire, et moins clairement, en s'adressant au Juifs, qu'en parlant aux Gentils. Nous lisons le m *agôn*[8], qui désigne le lieu où se célébraient les jeux s

[1] I Cor., IX, 25. Voir Figure 155, la couronne accordée comm récompense par les Corinthiens aux vainqueurs des jeux isthm ques. — ISTHMIA. Autour, couronne de feuillage. — ꝶ. KOINON MAK ΑΟΝΩΝΝCOR. Cheval cabré devant un personnage debout.

[2] I Cor., IX, 24, 25.

[3] Phil., III, 12, 13, 14.

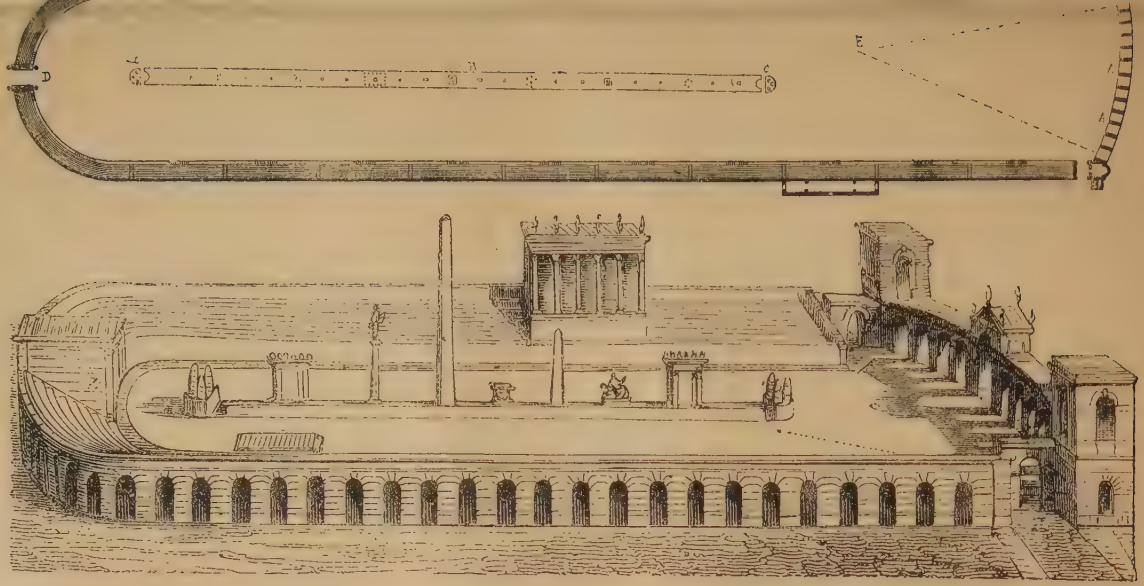
[4] I Tim., VI, 12; II Tim., II, 3, 4, 5, 6.

[5] Eph., VI, 13 et suiv.

[6] Cf. II Cor., VI, 5.

[7] Cf. Phil., IV, 1. Voir aussi Eph., VI, 11, 14-17; I Cor., IX, 27 II Cor., II, 9; XIII, 5; II Tim., II, 15.

[8] Ἀγών, *certamen*, Heb., XII, 1. Nous reproduisons ici, Figure 15 un cirque romain qui permettra de se rendre mieux compte de plu sieurs des détails qui suivent. « Le cirque était principalemen destiné aux courses de chars. L'arène était circonscrite par les gr dins destinés aux spectateurs ; aux gradins supérieurs se trouvaie deux loges destinées à l'empereur et aux juges ; elle était divis



156. — *Circus Maximus,* à Rome.

nnels, tels que les jeux pythiques et olympiques, ins l'Épître aux Hébreux, de même que dans les Épî-res aux Thes-aloniciens, aux hilippiens, aux olossiens et à Ti-nothée[1]; le mot t l'image sont ex-lusivement pro-res à saint Paul. es locutions « les ains défaillan-s[2], » « les genoux défaillants[3] » font allusion au geste ar lequel les vaincus reconnaissaient le vainqueur dans

157. — Vaincu aux mains défaillantes.

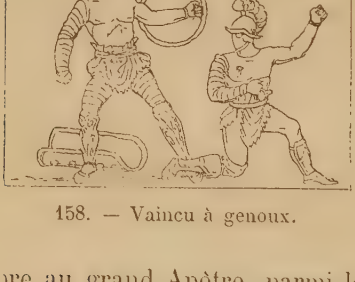
deux parties par un mur large et peu élevé, B, appelé l'épine, *ina*. L'épine était ornée de statues et d'autels et terminée à ses ux extrémités par deux bornes, CC (*metæ*), autour desquelles les ncurrents dans les courses devaient passer un nombre de fois terminé. Les concurrents avec leurs chars étaient placés, en tendant le signal du départ, dans les *carceres*, AAA. Le vain-eur quittait l'arène par la porte triomphale D. Devant les *carce-s*, au point E, on traçait avec de la chaux une ligne blanche qui ait le point de départ de la course. Une seconde ligne, tirée du té opposé de la *spina*, déterminait le but de la course. Celui des ncurrents qui pouvait arriver le premier au point E, placé à égale tance des *carceres*, avait d'énormes avantages sur ses compéti-rs; aussi, lorsque le signal était donné, les chars se précipitaient rs ce point important par la ligne la plus directe. » M. l'abbé uillard.

[1] Heb., XII, 1; I Thess., II, 3 (παράκλησις); Phil., I, 30; Col., II, I Tim., IV, 7.

[2] Παρειμένας χεῖρας, *remissas manus*, Heb., XII, 12. Voir Fig. 157.

[3] Παραλελυμένα γόνατα, *soluta genua*, Heb., XII, 12. Voir Fig. 158.

la lutte ; le mot « exhortation[1], » aux acclamations p
lesquelles on excitait les athlètes ; les « droits sentiers[2]
marqués par les roues des chariots, au chemin que
vaient suivre les co
reurs[3] ; « le fruit
paix[4] » à la branc
d'olivier que portait
vainqueur. Toutes c
expressions se lise
dans le même chapit
de l'Épître aux H
breux. Ainsi l'emp
de cette espèce de m
taphore, tout à fait pr



158. — Vaincu à genoux.

pre au grand Apôtre, parmi les écrivains sacrés, ne
indique en lui l'auteur de cette Épître.

Nous retrouvons aussi sa manière d'écrire dans l'a
rangement de ses pensées et dans l'ordre selon lequel

[1] Παράκλησις, Vulgate ; *consolatio*, Heb., XII, 5 ; I Thess., II, 3.
[2] Τροχιὰς ὀρθάς, *gressus rectos*, Heb., XII, 13.
[3] Voir, Figure 159, la course de chars : quadrige en pleine cour
arrivant à la *meta*, et, Figure 160, des coureurs des Panathénée
[4] Καρπὸν εἰρηνικόν, *fructum pacatissimum*, Heb., XII, 11. Vo
Figures 161 et 162 des vainqueurs des jeux avec la branche d'o
vier. Les Figures 157-162 sont reproduites fidèlement d'après l
monuments antiques, sauf quelques modifications indispensabl
dans les Figures 160, 161 et 162. Voir J.-H. Krause, *Die Gymnast
und Agonistik der Hellenen*, in-8°, Leipzig, 1841, t. II, pl. V, fig.
VI, 12 ; XIV, 51 ; XVII, 60-61 ; XX, 75, et pour les Figures 157 et 15
F. Mazois, *Ruines de Pompéi* (Tombeau de Scaurus), t. I, part.
pl. XXXII, figure II (pour le n° 157), et fig. I (pour le n° 158) ; vo
texte *ibid.*, p. 48-51.

s dispose. Il a l'habitude d'énoncer d'abord, seule-

159. — Course de chars.

ent en passant, une idée à laquelle il attache de mportance, pour la reprendre ensuite plus loin, quand

160. — Coureurs.

le juge à propos, et lui donner alors tous les dévelop- n ents qu'elle comporte; ce procédé est employé dans

l'Épître aux Hébreux comme dans les autres. C'est ain qu'il revient au chapitre second sur la pensée, qu' avait exprimée incidemment au chapitre premier, qu les anges sont bien inférieurs à Jésus-Christ. Il annonc au chapitre sixième que le Sauveur est prêtre selon l'or

161. — Vainqueurs des jeux.

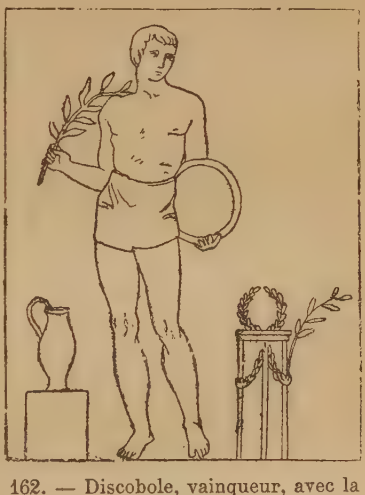
dre de Melchisédech, et l'explique au chapitre sep tième. Il expose au chapitr neuvième le symbolisme d Tabernacle dont il ava déjà parlé au chapitre tro sième, et il développe dan tout le chapitre onzième c qu'est cette foi dont vit l juste et qu'il avait mentio née au chapitre dixième

Il n'est pas jusqu'à plu sieurs des locutions qui lu sont particulières qu'on ne retrouve dans l'écrit qu nous étudions. Une des plus notables est l'emploi du pro nom indéfini, « quelques-uns[2], » qui revient fréquem ment dans les lettres pauliniennes. Ce qu'il y a de plu digne d'attention dans l'usage qu'il fait de ce pronom c'est qu'il s'en sert là où l'Ancien Testament dit « beau coup, » ou bien emploie un terme plus général. Le sen reste le même, quoique les expressions soient diverses

[1] Heb., II, 2 et suiv. et I, 13 ; VI, 20 et VII, 1 et suiv. ; IX, 1 et suiv et III, 3-4 ; XI et X, 38.

[2] Τινές, Rom., III, 3, 8 ; XI, 17 ; I Cor., VI, 11 ; VIII, 10 ; XV, 12 II Cor., III, 1 ; Gal., I, 7, etc.

nais le langage de l'Apôtre n'en est que plus caracté-
stique. Il écrit aux Corinthiens : « Ne devenez point
dolâtres, comme *quelques-uns* d'entre eux (les Israé-
ites), selon qu'il est
crit : le peuple s'assit
our manger et pour
oire[1] et il se leva pour
e divertir; ne commet-
ons pas la fornication,
omme *quelques-uns*
'entre eux la commi-
ent, et il en tomba vingt-
rois mille en un jour[2];
e tentons point le
Christ, comme *quel-*
ues-uns d'entre eux le
entèrent et ils périrent
ar les serpents[3]; et ne
murmurez point comme
uelques-uns d'entre
ux murmurèrent[4] et ils périrent par l'extermination[5]. »
Là où saint Paul écrit *quelques-uns*, l'Exode et les
Nombres portent *le peuple, vingt-trois mille, beau-
oup*[6] la *multitude*[7]. Cette sorte d'euphémisme pauli-



162. — Discobole, vainqueur, avec la branche d'olivier et la couronne.

[1] Ex., XXXII, 6.
[2] Num., XXV, 1-9.
[3] Num., XXI, 5-6.
[4] Num., XI, 1 et XIV, 1-2, 12.
[5] I Cor., X, 7-10.
[6] Num., XXI, 6.
[7] Num., XIV, 1, 10.

nien, nous le retrouvons dans l'Épître aux Hébreux. Parlant de nouveau de ces murmurateurs dont il avait déjà parlé aux Corinthiens et que le livre des Nombres qualifie de « multitude[1], » l'Apôtre dit : « *Quelques-uns* ayant entendu irritèrent (le Seigneur), mais non pas tous[2]. » Nous rencontrons encore l'expression « *quelques-uns* » aux chapitres IV et X de l'Épître aux Hébreux[3].

Ainsi, par quelque côté que nous envisagions cet écrit, nous y retrouvons toujours saint Paul : c'est sa doctrine, sa manière de penser, de concevoir ; ce sont ses figures et ses locutions favorites. Sans doute chacune des particularités que nous avons relevées, prise isolément, pourrait ne pas être concluante, mais leur ensemble est imposant et ne saurait manquer de gagner l'assentiment de tout lecteur réfléchi, surtout lorsqu'il considèrera que toutes ces observations minutieuses ne font que confirmer la tradition de l'Église. Cette tradition est suffisante pour faire connaître la vérité, mais cette étude critique la corrobore et la rend plus saisissante.

Restent cependant deux difficultés contre l'authenticité de l'Épître aux Hébreux : l'absence de suscription et la différence de style.

Il est parfaitement vrai que l'Épître aux Hébreux ne porte ni le nom de l'auteur ni le nom des destinataires de la lettre, et que le style diffère notablement de celui des autres écrits pauliniens; mais on ne saurait tirer

[1] *Omnis turbæ, omnis multitudo.* Num., XIV, 1, 10.
[2] Heb., III, 16.
[3] Heb., IV, 6 ; X, 25.

'aucun de ces faits une preuve décisive contre son uthenticité, comme nous allons le voir.

Les treize autres Épîtres de saint Paul qui nous ont té conservées commencent toutes par une suscription nalogue : « Paul, apôtre, à tous ceux qui sont à Rome[1], » u bien : « A l'Église de Dieu qui est à Corinthe, etc.[2] » eule l'Épître aux Hébreux commence *ex abrupto :* Bien souvent et de bien des manières, Dieu a parlé utrefois à nos pères, etc.[3].» Si cet écrit, objecte-t-on, ait de saint Paul, il aurait mis son nom en tête, comme l'a fait à tous les autres.

La conclusion n'est pas rigoureuse. Saint Jean a inscrit on nom dans le premier verset de l'Apocalypse, à l'exemle des prophètes de la loi ancienne, mais il ne l'a pas lacé au frontispice de son Évangile; il ne s'est même ésigné que par le mot vague de *presbyteros* « vieillard, rêtre, » dans sa seconde et dans sa troisième Épîtres, il ne s'est point nommé du tout dans la première. Est-n en droit de conclure de là que saint Jean n'est pas auteur du quatrième Évangile et des trois Épîtres que ui attribue la tradition? Nullement. On n'a pas davanage raison de contester l'authenticité de l'Épître aux ébreux en s'appuyant sur ce seul motif que l'Apôtre a gé à propos de n'y pas inscrire son nom pour des caues à lui connues.

Il est difficile de démêler aujourd'hui quels ont été ses ctifs : ils ne pourraient être connus d'une manière cer-

[1] Rom., I, 1, 7.
[2] I Cor., I, 2.
[3] Heb., I, 1.

taine que par l'histoire, et l'histoire se tait à ce sujet. Nous pouvons néanmoins en indiquer quelques-uns avec vraisemblance. Saint Augustin pensait que l'Apôtre n'avait pas mis ici la suscription ordinaire, « de peur que les Juifs, qui le déchiraient à belles dents, blessés d'y voir son nom, ne lussent avec des dispositions hostiles ou même refusassent de lire ce qu'il leur avait écrit pour leur salut[1]. »

Quelle que soit la valeur de cette explication et quel que fût le mobile qui dirigea saint Paul dans la forme qu'il donna à son écrit, on peut regarder comme certain qu'il ne voulut point lui donner l'apparence d'une lettre proprement dite, mais celle d'un discours. C'est là un point important à signaler et qui donne la solution de la question présente. Saint Paul appelle tous ses autres écrits des « lettres[2], » mais il ne donne pas ce nom à l'instruction qu'il envoie aux Hébreux. Nous avons pu nous-mêmes la qualifier justement d'épître, parce qu'elle a assez de ressemblance avec ses autres Épîtres pour mériter ce titre; parce qu'il s'y adresse à ses « frères, » comme dans les lettres précédentes[3]; parce qu'enfin il y a, pour ainsi dire, apposé sa signature, ainsi que nous l'avons remarqué plus haut[4], en la terminant par la formule qui lui était propre : « Que la grâce soit

[1] S. Augustin, *Epist. ad Rom. inchoata expositio*, 11, t. XXXV, col. 2095. Cf. Clément d'Alexandrie, qui donne une raison semblable, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14, t. XX, col. 552.

[2] Ἐπιστολή, *epistola*, Rom., XVI, 22; I Cor., V, 9.

[3] Heb., III, 12, etc.

[4] Voir plus haut, p. 537.

vec vous tous[1]; » mais en réalité, il n'a pas voulu crire une lettre proprement dite, et au lieu d'appeler on écrit une « épître, » il l'appelle, en plusieurs endroits, un « discours[2]. » Or, puisque son intention tait d'écrire un « discours, » non une lettre, il ne pouait y mettre une suscription comme à une lettre, et il evait entrer simplement en matière par un exorde, omme le font les orateurs. Il lui suffisait, parce que 'était un discours écrit et non parlé, de mettre à la fin n envoi, et c'est la marche qu'il a suivie en effet.

La seconde objection contre l'authenticité de l'Épître ux Hébreux, tirée de la différence frappante de style qui xiste entre cet écrit et les autres lettres de saint Paul, eut paraître plus grave. « Clément d'Alexandrie[3] et rigène, bons juges en fait de style grec, dit M. Renan, e trouvent pas à notre Épître la couleur du style de aul[4]. Saint Jérôme[5] est du même sentiment[6]. » Cela empêchait pourtant point les docteurs alexandrins ni aint Jérôme d'affirmer catégoriquement que l'écrit était e saint Paul.

[1] Heb., XIII, 25.

[2] Λόγος, Heb., XIII, 22; VI, 1; cf. V, 11, 12.

[3] Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14, t. XX, l. 549.

[4] Origène, *Hom. in Heb.*, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25, t. XX, l. 584; *Epist. ad Africanum*, 9, t. XI, col. 65; cf. *In Matth. mm. series*, 28, t. XIII, col. 1637; *De princ., Præf.*, 1; III, II, 10; , 22, t. XI, col. 115, 265, 389, où l'Épître est simplement citée mme de saint Paul.

[5] S. Jérôme, *De vir. ill.*, 5, t. XXIII, col. 617 : « Propter styli s nantiam. »

[6] E. Renan, *Saint Paul*, p. LVIII-LIX. Voir aussi p. LIV-LV.

La nature même de cet ouvrage peut d'abord nous expliquer en partie la différence de style. Puisque l'Apôtre fait un « discours, » non une lettre, il ne doit pas s'exprimer de la même façon, ces deux genres étant différents : personne ne compose un discours comme il rédige sa correspondance.

Sans doute cette raison ne peut rendre compte d'une manière complète du ton particulier de l'Épître aux Hébreux ; mais, pour achever de l'expliquer, il suffit de rappeler la tradition conservée par Clément d'Alexandrie et qui a été déjà rapportée. « Paul, nous dit-il, rédigea l'Épître aux Hébreux en langue hébraïque et saint Luc la traduisit avec soin en grec pour les Hellénistes[1]. » Voici comment on peut comprendre cette brève notice.

L'Apôtre, écrivant pour ses anciens coreligionnaires, dont quelques-uns savaient peu ou point le grec, se servit en faveur de ces derniers, comme l'avait fait saint Matthieu dans la première rédaction de son Évangile, de leur langue maternelle, soit l'hébreu ancien, soit plutôt le syro-chaldaïque ou araméen qu'on parlait alors en Syrie et qu'il parlait lui-même[2] ; mais comme un très grand nombre de Juifs parlaient grec et que plusieurs même ne comprenaient que le grec, afin qu'ils

[1] Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14, t. XX, col. 549. Cf. Théodoret, *In Heb.*, Arg., t. LXXXII, col. 677 ; Euthalius diac., *In Heb.*, Arg., t. LXXXV, 776 ; Œcuménius, *in Heb.*, Arg., t. CXIX, col. 273. Le P. Cornely cite bon nombre d'autres auteurs, surtout des modernes, *Introductio*, t. III, p. 534.

[2] Act., XXI, 40. — Voir, sur la langue parlée par Notre-Seigneur et ses Apôtres, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, p. 9 et suiv.

oussent, eux aussi, lire son « discours, » il le fit traduire en grec par saint Luc[1] qui était très versé dans cette langue et se trouvait alors près de lui. Il fit comme faisaient en Égypte les Ptolémées, qui publiaient leurs édits en copte et en grec, comme on le fait dans tous les pays où se parlent plusieurs langues et où les pièces officielles paraissent simultanément dans ces diverses langues; bien mieux, comme on le faisait également dans les synagogues où, après avoir lu le texte des Livres Saints dans la langue originale, on le traduisait dans la langue du pays qu'on habitait[2].

Il est vrai qu'on croit communément que notre texte grec est original, mais nous pouvons bien appeler original un texte qui a été rédigé dans les conditions que nous avons décrites, c'est-à-dire sous les yeux et avec la revision de saint Paul. Des documents bilingues sont les originaux, quand le texte, dans chaque langue, est de même date et également authentique, publié par une seule et même autorité, émanant en un mot de la même source.

Que si l'on ne veut pas accepter une rédaction hébraïque ou araméenne de l'Épître, on peut parfaitement ex-

[1] D'autres anciens auteurs ont cru que saint Paul s'était servi, au lieu de saint Luc, d'un autre secrétaire ou traducteur, saint Clément, saint Barnabé ou un autre. C'est pour le fond la même solution, car le nom de la personne dont s'est servi saint Paul est ici d'une importance accessoire. Le style cependant, comme on le reconnaît assez généralement, semble indiquer la plume de saint Luc, ainsi que nous l'avons observé plus haut, p. 531.

[2] Voir ce que nous avons dit à ce sujet dans *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, p. 149.

pliquer la différence de style en admettant que saint Luc a été le secrétaire, et non le traducteur de saint Paul : l'Apôtre lui a indiqué les pensées qu'il voulait communiquer aux Hébreux et le disciple a tenu pour lui la plume. On sait que beaucoup de documents pontificaux, par exemple, ne sont pas rédigés par les papes eux-mêmes, qui se contentent d'indiquer à leurs secrétaires le fond des idées qu'ils doivent mettre par écrit et qui donnent ensuite leur approbation à ce travail. Ces documents n'en sont pas moins attribués et avec raison aux Pontifes qui les ont signés. D'après tout ce que nous avons dit, saint Paul ne s'est pas borné à fournir d'une manière générale le thème de son « discours » aux Hébreux, nous y avons retrouvé ses pensées et jusqu'à ses figures et ses expressions favorites, mais il a laissé une certaine latitude pour la forme à celui qui a écrit en grec son Épître. De là vient qu'elle a un style particulier qui, comme nous l'avons observé[1], rappelle celui de saint Luc dans le troisième Évangile et dans les Actes. Dans ces écrits, comme dans l'Épître, on rencontre quelques mots qui ne se lisent nulle autre part dans le Nouveau Testament. Saint Luc ne peut cependant être regardé à aucun titre comme l'auteur de l'Épître aux Hébreux, car les pensées et le fond sont de saint Paul et tout ce qui devait rester dans le grec de l'esprit et du génie du grand Apôtre y est resté en effet et nous en manifeste ainsi le véritable auteur.

[1] Voir plus haut, p. 531, 555.

SECTION II.

LES ÉPÎTRES CATHOLIQUES.

CHAPITRE PREMIER.

ÉPÎTRE CATHOLIQUE DE SAINT JACQUES.

Dès les temps les plus anciens, on a donné le nom Épîtres catholiques [1] aux sept lettres qui font partie du ouveau Testament et qui ont pour auteurs des Apôtres utres que saint Paul, c'est-à-dire, suivant l'ordre de nos ditions, celles de saint Jacques, de saint Pierre, de int Jean et de saint Jude. Nous allons les examiner les nes après les autres, en commençant par l'Épître de int Jacques.

Dans le passage célèbre où il énumère les écrits du ouveau Testament, Eusèbe de Césarée range la lettre

[1] Canon de Muratori, dans le *Manuel biblique*, 7e édit., t. I, n° 40, 102 ; Origène, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25, t. XX, col. 581 ; *Joa.*, I, 23 ; XX, 13 ; *In Rom.*, V, 1, t. XIV, col. 61, 601, 1066 ; Denys, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 25, t. XX, col. 700 ; Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 23, t. XX, col. 205 ; S. Jérôme, *De vir. ill.*, 2, 4, t. XXIII, col. 639, 646.

de saint Jacques dans la catégorie des Écritures qui son « contestées [1]. » « La première des Épîtres appelée catholiques, dit-il, est attribuée à Jacques. Il faut savoi qu'elle est regardée comme supposée, parce que peu d'anciens en ont fait mention, de même que celle qui es attribuée à Jude, et qui est aussi une des sept lettres catholiques. Nous savons, néanmoins, que ces deux lettres sont lues dans la plupart des Églises avec les autres [2]. » Luther traita « d'Épître de paille » l'Épître de saint Jacques [3]. Il va sans dire que les rationalistes de nos jours en nient l'authenticité.

Malgré les doutes d'Eusèbe et les négations des incrédules contemporains, la tradition ancienne est en faveur de la canonicité et de l'authenticité de l'Épître de saint Jacques. Tout le monde reconnaît que le pape saint Clément y a fait plusieurs fois allusion, à la fin du premier siècle, dans sa première lettre aux Corinthiens [4]. Hermas, dans le *Pasteur*, en a reproduit presque mot pour mot cinq versets et s'est inspiré d'une dizaine d'autres [5]. La version syriaque connue sous le nom de Peschito, qui omet les courtes Épîtres catholiques, a conservé néanmoins celle de saint Jacques, en lui don-

[1] Τὰ ἀντιλεγόμενα. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 25, t. XX, col. 269.

[2] Eusèbe, *Hist. Eccl.*, II, 23, t. XX, col. 206.

[3] Voir les attaques de Luther contre l'Épître de saint Jacques exposées, t. I, p. 423.

[4] S. Clément pape, *I Ep. ad Cor.*, 10, 17, 31, etc., t. I, col. 228, 244, 272. S. Ignace, *Ep. ad Ephes.*, V, 3, cite S. Jacques, IV, 6, ou bien I Pet., V, 5, qui dit la même chose.

[5] Hermas, *Pastor*, Vis., III, 9 ; Mand., XII, 6 ; Sim., IX, 23, etc., t. II, col. 907, 950, 999.

ant le nom de cet Apôtre. Or, cette version remonte à a plus haute antiquité.

L'examen intrinsèque de la lettre confirme le témoignage de la tradition : « Tout convient bien, dit Mgr Ginouilhiac, à l'état de la chrétienté de Jérusalem dans es dernières années de saint Jacques. Comme saint acques était très respecté des Juifs, les fidèles étaient n paix de ce côté. Mais, dans le sein de l'Église, les sprits s'agitaient; deux sortes de faux docteurs y vaient surgi; les uns qui exaltaient outre mesure l'importance de la loi, les autres qui, sous prétexte de la iberté évangélique, ne méprisaient pas seulement les bservances légales, mais comptaient pour peu de chose es devoirs de la loi morale, surtout ceux qui ont pour bjet la charité fraternelle et ses œuvres. Parmi ces erniers, comme chez les premiers, le plus grand nombre étaient des hommes suffisants, grands parleurs, mpérieux, et ils faisaient consister en cela la sagesse. 'est contre ces vices que cette Épître est dirigée. Elle pour objet de démasquer ces faux docteurs et de onner une idée de la vraie sagesse chrétienne[1]. »

« L'Épître de Jacques, dit M. Renan, est de beaucoup ouvrage le mieux écrit du Nouveau Testament[2]; la récité en est pure et presque classique... Le morceau

[1] Ginouilhiac, *Les origines du Christianisme*, 1878, t. I, p. 145.

[2] Ceci est outré. M. Renan exagère pour arriver à cette conclusion : « Si Jacques y eut quelque part, il n'en fut pas le rédacteur. » Schleiermacher dit : « Die Künstlichkeit der Sprache zeigt dem Verfasser die griechische Sprache fremd sei. » *Einleitung s N. T.*, dans Huther, *Exeg. Handbuch*, t. XV, p. 28.

convient parfaitement au caractère de Jacques. L'auteur est bien un rabbin juif; il tient fortement à la loi; pour désigner la réunion des fidèles, il se sert du mot de synagogue; son Épître ressemble, par le texte, aux Évangiles synoptiques que nous verrons plus tard sortir de la famille chrétienne dont Jacques avait été le chef[1]... Quand il parle de l'humilité, de la patience, de la miséricorde, etc.[2], Jacques semble avoir gardé le souvenir des propres paroles de Jésus[3]. » Le contenu de la lettre est donc d'accord avec la tradition générale, qui l'attribue au premier évêque de Jérusalem.

D'après beaucoup de rationalistes, elle est dirigée en partie contre saint Paul et en contradiction avec la doctrine du grand Apôtre. « Il est adversaire de Paul, dit M. Renan, en parlant de saint Jacques... On sent qu'il tenait beaucoup à la loi. Tout un paragraphe de son Épître[4] est consacré à prémunir les fidèles contre la doctrine de Paul sur l'inutilité des œuvres et sur le salut par la foi. Une phrase de Jacques[5] est la négation directe d'une phrase de l'Épître aux Romains[6]. En opposition avec l'Apôtre des Gentils[7], l'Apôtre de Jérusalem soutient[8] qu'Abraham fut sauvé par les œuvres, que la

[1] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 47.
[2] « Jac., II, 8 et suiv.; IV, 6 et suiv.; V, 7 et suiv. »
[3] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 55.
[4] Jac., II, 14 et suiv.
[5] Jac., II, 24.
[6] Rom., III, 28.
[7] Rom., IV, 1 et suiv.
[8] Jac., II, 21 et suiv.

i sans les œuvres est une foi morte. Les démons ont la
i et apparemment ne sont pas sauvés. Sortant ici de
a modération habituelle, Jacques appelle son adversaire
n homme creux [1]. »

L'homme creux ou vide dont parle saint Jacques n'est
saint Paul ni une autre personne déterminée, c'est en
énéral celui qui est vide de bonnes œuvres [2]. L'anta-
onisme et la contradiction qu'on suppose entre les deux
pôtres sont imaginaires. Saint Paul, dans l'Épître aux
omains et dans l'Épître aux Galates, insiste beaucoup
ur cette vérité que la foi sauve, non les œuvres. Saint
acques, au contraire, dit que la foi seule ne sauve pas
ns les œuvres. L'un et l'autre ont raison et ne se con-
edisent nullement. Les œuvres dont parle saint Jacques
e sont pas, en effet, celles dont parle saint Paul. Celui-
parle des œuvres de la loi, des pratiques légales des
ifs, et il dit très justement que l'observance des pres-
iptions judaïques ne justifie pas sans la foi. Saint Jac-
ues ne s'occupe pas des œuvres légales, mais des
uvres chrétiennes, ce qui est tout différent. La véri-
ble religion, dit-il, ne consiste pas seulement à croire,
ais à conformer sa conduite à sa foi, non en observant
loi de Moïse, mais la loi de Dieu et de Jésus-Christ.
tte doctrine est identique avec celle de saint Paul.
int Jacques ne mentionne pas, parmi les œuvres obli-
oires, la circoncision, l'observance des prescriptions
uelles, etc., il énumère exclusivement les œuvres de

[1] Jac., II, 20. — E. Renan, *L'Antechrist*, p. 47, 55.
[2] Voir Drach, *Épîtres catholiques*, p. 42.

charité et de miséricorde [1]. Son Épître, adressée aux Juifs convertis, a pour but principal, non de leur faire observer la loi mosaïque, mais au contraire de les en détacher pour s'occuper exclusivement de l'observation des préceptes moraux de l'Évangile.

[1] Jac., I, 27.

CHAPITRE II.

LES ÉPÎTRES DE SAINT PIERRE.

Nous avons deux Épîtres de saint Pierre. Eusèbe asse la première parmi celles dont l'authenticité est dmise sans contestation par toutes les Églises [1], et elle été, en effet, connue et mise à profit par les plus an- ens écrivains ecclésiastiques [2]. Ces témoignages n'ont as empêché cependant Cludius d'en attribuer la com- osition à un disciple de saint Paul [3], mais les autorités faveur de cette lettre ont un si grand poids que la upart des rationalistes hésitent à la rejeter, si même ils l'attribuent point expressément au chef des Apôtres. réalité, on n'a aucun argument à faire valoir contre elle. La seconde Épître de saint Pierre, à cause de sa briè- té, a été moins connue des anciens que la première, plutôt ils ont eu plus rarement l'occasion d'y faire usion et de la citer. La critique négative en tire pré- xte pour la condamner. « La deuxième Épître attri-

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 25, t. XX, col. 268.

[2] Voir R. Cornely, *Introductio*, t. III, p. 631-632. — Le témoi- age de Papias, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39, t. XX, col. 300, très explicite.

[3] Cludius, *Uransichten des Christenthums*, Altona, 1808, p. 296 ...

buée à Pierre est sûrement apocryphe, affirme M. Renan. On y reconnaît, au premier coup d'œil, une composition artificielle, un pastiche composé avec de lambeaux d'écrits apostoliques, surtout de l'Épître de Jude. Nous n'insistons pas sur ce point, car nous ne croyons pas que la *secunda Petri* ait, parmi les vrais critiques, un seul défenseur[1]. »

Les défenseurs, même aujourd'hui, en Allemagne « parmi les vrais critiques, » ne manquent pas à la seconde lettre de saint Pierre[2], et malgré les hésitations premières de la tradition, qui s'expliquent sans peine lorsqu'on considère combien il devait être difficile, à cette époque, d'être positivement renseigné sur l'authenticité d'une courte lettre, hors du lieu où elle avait été écrite et de celui où elle avait été adressée, il est certain qu'au troisième et au quatrième siècles, l'accord s'était partout établi pour reconnaître que cet écrit était du prince des Apôtres[3]. Ces tergiversations ont, d'ailleurs, l'avantage de nous montrer que la primitive Église n'acceptait point à la légère les écrits qu'on lui présentait comme apostoliques, ce qui montre combien la critique rationaliste a tort de faire aujourd'hui si peu de cas de l'autorité de la tradition[4].

[1] E. Renan, *L'Antechrist*, p. VI.

[2] Voir Weiss, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1866, p. 255-307 ; Keil, *Commentar über die Briefe des Petrus und Judas*, Leipzig, 1883, p. 184-207, etc.

[3] Voir les canons du Nouveau Testament, dans le *Manuel biblique*, 7e édit., t. I, nos 42 et suiv., p. 105 et suiv.

[4] Voir sur l'authenticité de la seconde Épître de saint Pierre, G. Salmon, *Introduction to the New Testament*, 1885, p. 605-653.

CHAPITRE III.

LES ÉPÎTRES DE SAINT JEAN.

La première Épître de saint Jean est comme la préface de son Évangile. Les rapports entre ces deux écrits sont si intimes qu'ils suffiraient pour établir l'authenticité de la lettre, alors même que la tradition serait muette sur ce point. Elle est d'ailleurs fort explicite. Papias[1], saint Polycarpe[2], saint Irénée[3], Clément d'Alexandrie[4], Tertullien[5], saint Cyprien[6] ne nous laissent aucun doute sur ce sujet, et il ne s'est pas élevé dans l'antiquité une seule voix discordante.

De nos jours, quelques esprits aventureux et amis du paradoxe ont essayé néanmoins d'émettre quelques doutes, en s'appuyant sur des raisons intrinsèques. Lange a reproché à cette lettre de n'avoir aucun caractère personnel ni local, et il a supposé qu'elle avait pu être

[1] Papias, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39, t. XX, col. 297.
[2] S. Polycarpe, *Ep. ad Phil.*, VII, t. V, col. 1012.
[3] S. Irénée, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 8, t. XX, col. 449.
[4] Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 15, t. VIII, col. 1004 ; *Adumbr. in Joa.*, t. IX, col. 737.
[5] Tertullien, *Adv. Prax.*, XV, t. II, col. 173.
[6] S. Cyprien, *Epist.*, XXV, 2, t. IV, col. 289.

écrite par un écrivain qui s'était efforcé d'imiter le style du quatrième Évangile[1]; mais le reproche serait-il fondé, il ne prouverait rien, car la lettre n'est pas adressée à une Église ni à une personne déterminée, comme le sont les Épîtres de saint Paul. On admet communément que les objections qu'on a formulées contre la première Épître de saint Jean sont insignifiantes et sans valeur[2].

La deuxième et la troisième Épîtres n'ont pas en faveur de leur authenticité des preuves extrinsèques aussi décisives que la première, ce qui se comprend sans peine, à cause de leur brièveté et de leur sujet; les témoignages sont néanmoins plus que suffisants pour établir leur origine. Au v^e^ siècle, il n'y a guère de doute à ce sujet. Au IV^e^ siècle, saint Éphrem les attribue à saint Jean. Aurélius fait de même en 256, au concile de Carthage, ainsi que saint Irénée, vers l'an 200, dans sa réfutation des hérésies[3]. Vers 250, Denys[4] et vers 300 Alexandre d'Alexandrie[5] les reconnaissent aussi comme étant de saint Jean.

L'examen intrinsèque des deux dernières lettres de saint Jean est concluant en faveur de leur authenticité. Le titre n'est point celui qu'aurait imaginé un faussaire.

[1] Lange, *Schriften des Johannes übersetzt*, t. III, p. 4 et suiv.

[2] Voir W. Grimm, dans Ersch et Gruber's, *Allgemeine Encyklopädie*, sect. II, t. XXII, p. 70.

[3] S. Irénée, *Adv. Hær.*, I, 16; III, 16, t. VII, col. 633, 927.

[4] Denys d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VIII, 25, t. XX, col. 700.

[5] Alexandre d'Alexandrie, dans Socrate, *Hist. eccl.*, I, 6, t. LXVII, col. 52.

Le ton, le style, les pensées sont les mêmes que dans la première Épître[1]. Sur treize versets dont se compose la

163. — Les colombes symboliques, le Bon Pasteur et scènes diverses.

seconde, il y en a huit qui se retrouvent quant au fond dans la première. « L'identité d'auteur de ces écrits est

[1] Voir les mots cités par W. Grimm, dans Ersch et Gruber's *Allgemeine Encyklopädie*, sect. II, t. XXII, p. 75.

généralement admise ; ils forment une famille intime, un groupe original au sein de la littérature apostolique. Le Christianisme y apparaît élevé... à une hauteur, où tous les contrastes... se fondent dans l'unité d'un spiritualisme... d'une incomparable sérénité[1]. » Quand on lit ces Épîtres on pense à ces peintures des catacombes, qui ne respirent que paix et suavité et dont l'idée a été puisée en partie dans l'Évangile de saint Jean. Les fidèles y sont représentés sous la forme de colombes qui se nourrissent des dons du Seigneur avec joie et avec amour[2]. L'Apôtre bien-aimé nous apparaît dans ses lettres, ainsi que dans le portrait qu'il nous a tracé de son divin Maître, comme le type de ces douces colombes, si chères à nos pères dans la foi.

[1] A. Sabatier, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. VII, p. 177.

[2] Voir Figure 163. Cimetière des Saints-Marcellin-et-Pierre. Dans Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, pl. V ; Bottari, *Roma sotterranea*, pl. CXVIII.

CHAPITRE IV.

L'ÉPÎTRE DE SAINT JUDE.

L'Épître de saint Jude, frère de saint Jacques, évêque de Jérusalem, est placée par Eusèbe parmi les Épîtres d'une authenticité douteuse[1], mais saint Jérôme nous assure que, malgré les difficultés qu'on avait soulevées contre elle de son temps, elle était acceptée par l'Église entière[2]. Clément d'Alexandrie la citait déjà sous le nom de saint Jude[3]. Origène faisait de même[4], ainsi que Tertullien[5] et le canon de Muratori[6]. Au IVe siècle, tout

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 25; II, 23, t. XX, col. 269, 205.

[2] « Judas parvam, quæ de septem catholicis est, epistolam reliquit; et quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque rejicitur, tamen auctoritatem vetustate jam et usu meruit et inter sacras Scripturas computatur. » S. Jérôme, *De vir. ill.*, 4, t. XXIII, col. 645. Le mot *a plerisque* est du reste peu d'accord, il importe de le remarquer, avec les témoignages qu'on peut recueillir dans les anciens en faveur de l'authenticité de l'Épître.

[3] Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 2, t. VIII, col. 1113. Cf. le passage cité dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14, t. XX, col. 549.

[4] Origène, *Comm. in Matth.*, XIII, 55, t. XIII, col. 877. Voir aussi XII, col. 857, 172, etc.

[5] Tertullien, *De habitu mulierum*, 3, t. I, col. 1308.

[6] « Epistola sane Judæ... in catholica habetur. » Canon de Muratori, dans le *Manuel biblique*, 7e édit., t. I, n° 40, p. 102.

le monde la recevait comme authentique. Malgré l'u-
nanimité de la tradition à partir de cette époque, les in-
crédules modernes la rejettent et plusieurs d'entre eux
l'attribuent à un auteur alexandrin du IIe siècle[1]. Quant
aux preuves qu'ils en donnent, ce sont de pures hypo-
thèses.

On ne peut faire contre l'authenticité de cette Épître
qu'une seule objection spécieuse, celle que mentionne
déjà saint Jérôme[2] et qui est fondée sur ce que l'auteur
dit d'Hénoch. On suppose qu'il cite le livre apocryphe qui
porte le nom d'Hénoch[3] et même, au sujet de la discus-
sion entre l'archange saint Michel et le démon[4], l'*Assomp-
tion de Moïse*[5]. Ce dernier écrit est inconnu, mais nous
possédons en effet un livre d'Hénoch, où nous lisons la
prophétie que lui attribue saint Jude. Seulement on peut
soutenir avec d'habiles critiques[6] que l'Apôtre a parlé
d'après les traditions courantes chez les Juifs, comme l'a-
vaient fait saint Étienne[7], saint Paul[8], saint Jacques[9]

[1] Schwegler, *Nachapostolische Zeitalter*, t. I, p. 518; Hilgenfeld
Einleitung, p. 742, etc. Sur les opinions des premiers rationalistes
voir E. F. Gelpke, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*
section II, t. XXVI, p. 415 et suiv.

[2] Voir la note 2, p. 569.

[3] Jud., 14-15.

[4] Jud., 9.

[5] Origène, *De princip.*, III, II, 1, t. XI, col. 303.

[6] Tregelles, dans Horne, *Introduction*, 10e édit., t. IV, p. 621
Hofmann, *Schriftbeweis*, t. I, p. 420.

[7] Act., VII, 22, 23, 30.

[8] Gal., III, 19; II Tim., III, 8; Heb., II, 2; XI, 24.

[9] Jac., V, 17. — Ce qui est dit de la mort de Moïse s'appuie indi-
rectement sur Deut., XXXIV, 6.

non d'après un écrit apocryphe. C'est l'auteur de ce rnier qui a puisé aussi dans la tradition ou bien c'est chrétien qui, en remaniant l'ouvrage, a pris dans Épître catholique ce qui était dit d'Hénoch et l'a inséré ns son œuvre, à cause de l'autorité dont jouissait la tre apostolique.

SECTION III.

L'APOCALYPSE.

CHAPITRE PREMIER.

FAUSSE INTERPRÉTATION DE L'APOCALYPSE PAR LES RATIONALISTES.

Les rationalistes de nos jours s'accordent assez généralement à admettre l'authenticité de l'Apocalypse et à attribuer à l'apôtre saint Jean. Leur but est de s'en servir comme d'une arme contre les autres écrits du Nouveau Testament, mais ils ont du moins raison de reconnaître qu'elle est l'œuvre de l'auteur auquel la tradition l'attribue. Ce n'est pas toutefois sans mêler à leur thèse une foule d'erreurs, quelques-unes fort graves [1]. M. Renan se les est appropriées pour la plu-

[1] M. A. Réville a analysé les travaux rationalistes sur l'Apocalypse antérieurs à 1863 dans la *Revue des deux mondes*, 1er octobre 1863. — Contre les hypothèses de M. Vischer, qui a soutenu que l'Apocalypse est un écrit purement juif, remanié par un chrétien, voir son étude intitulée *Die Offenbarung Johannis eine jüdische*

part dans le volume de ses *Origines du Christianisn* qu'il a intitulé l'*Antechrist*[1]. Voici le résumé des thé ries de la critique négative de l'Apocalypse, telles q les expose l'auteur de l'*Antechrist*.

Au moment où fut composée l'Apocalypse, il ne re tait plus que Jean des Apôtres que saint Paul appel « apôtres-colonnes[2]. » « Il est sûr que les deux apôtr (Pierre et Paul) étaient morts en 70..., Jacques ét mort (en 62)[3]. » Ces premières affirmations sont exacte mais l'erreur ne tarde pas à se montrer. Pour prépar le lecteur aux conclusions qu'on veut lui faire accepte l'apôtre saint Jean, contrairement à tous les témoignag de la tradition, nous est représenté comme « violent fanatique, le plus haineux contre Paul[4], » animé con lui d'une « haine terrible[5]. » On nous parle de « grande rudesse, » de son « intolérance extrême, » son « langage dur et grossier contre ceux qui pensai autrement que lui[6]. » Son Apocalypse est qualifi « d'invective furibonde; » « l'auteur, dit-on, est tr passionné, il voit tout comme à travers le voile d'u

Apokalypse in christlicher Bearbeitung, in-8°, Leipzig, 18 voir Beyschlag, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 18 p. 102 et suiv.

[1] Sur l'Apocalypse et contre M. Renan et les autres rationalist voir St. Pawlicki, *Der Ursprung des Christhenthums*, in- Mayence, 1885, p. 161-202.

[2] Gal., II, 9. — E. Renan, *L'Antechrist*, p. 201.

[3] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 200.

[4] E. Renan, *L'Antechrist*, p. XXIX, 34, 347.

[5] E. Renan, *L'Antechrist*, p. XXIX.

[6] E. Renan, L'*Antechrist*, p. 347.

plexie sanguine, ou à la lueur d'un incendie[1]. » Tel est portrait que M. Renan nous fait de l'auteur. Voici intenant comment il arrange les faits.

Saint Jean avait accompagné probablement saint rre dans son voyage à Rome en l'an 62. En 67, lors martyre de Pierre et de Paul, Jean fut condamné, près une tradition antique, à être plongé vivant dans e chaudière d'huile bouillante, à l'endroit qui fut ap- é depuis la Porte-Latine. Il échappa à la mort. Peu de ps après, il quitta Rome avec plusieurs chrétiens et nfuit en Asie, à Éphèse.

M. Renan admet, pour les besoins de sa cause, quel- es-unes de ces données de la tradition sur saint Jean vangéliste, mais il les défigure et les transforme à sa se. Pour expliquer à sa façon certains passages de pocalypse, il faut que l'auteur de ce livre ait vu de ses ux, dès le temps de Néron, Pouzzoles, la Solfatare et corruption qui régnait en ces lieux de plaisir, fréquen- par la jeunesse dorée de la capitale du monde. La part des témoignages rapportent à une date bien pos- ieure le supplice de saint Jean, toutefois n'insistons s là-dessus. On s'accorde assez généralement à le faire iver en Asie vers l'an 65.

C'est quatre ans après, s'il fallait en croire les ratio- istes, que l'Apôtre aurait composé son « invective ibonde. » Selon M. Renan, qui s'est fait en cela l'écho la critique allemande, l'Apocalypse fut publiée en Asie heure du 10 au 14 janvier de l'an 69, et à la fin du

[1] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 206, 376.

mois elle était déjà connue par les sept Églises. Sai
Jean nous dit bien qu'il l'avait composée à Patmos
mais l'auteur de l'*Antechrist* ne l'admet pas. La trad
tion nous assure aussi que l'Apôtre était exilé dans cet
petite île. Ce point est également nié, parce que l'île d
Patmos ne fait pas partie des lieux de déportation q
sont mentionnés par les auteurs classiques. En réali
ces raisons ne prouvent rien, aucun écrivain de l'ant
quité ne nous a laissé une liste officielle et complè
des îles de bannissement, et ce que nous dit Suétone
des motifs qui les faisaient choisir *in asperrimas insu
larum*, convient parfaitement à l'île de Patmos. L'affi
mation de M. Renan, que l'Apocalypse a été écrite
Éphèse, ne repose absolument sur rien ; aussi est-
obligé de se réfuter en quelque sorte lui-même en r
connaissant plus tard que ce livre a bien pu être écr
à Patmos.

M. Renan s'attache alors à faire ressortir le contras
qui existe entre la gracieuse et riante Patmos et l
sombres visions de l'Apocalypse. « D'une petite île
faite pour servir de fond de tableau au délicieu
roman de *Daphnis et Chloé*, ou à des scènes de be
gerie comme celles de Théocrite et de Moschus, il f
un volcan noir gorgé de cendres et de feu... Des jou
entiers, il fut en face du mont Mycale, sans songer
la victoire des Hellènes sur les Perses;... ces glorieu
souvenirs de la Grèce n'existèrent pas pour lui. L

[1] Apoc., I, 9.
[2] Suétone, *Tit.*, VIII.

ème de Patmos aurait dû être quelque *Héro et Léan-*
r, ou bien une pastorale à la façon de Longus, racon-
t les jeux de beaux enfants sur le seuil de l'amour.
sombre enthousiaste, jeté par hasard sur ces rives
iennes, ne sortit pas de ses souvenirs bibliques[1]. »
Ce tableau brillant de Patmos, par un artiste qui con-
se n'avoir pu la visiter, est un tableau d'imagination.
ici la réalité, d'après un voyageur exact, dont le nom
autorité, M. Victor Guérin : « Patmos n'est guère,
'avoue, qu'un rocher stérile. Vue de la mer, elle pa-
t moins aride qu'elle ne l'est en réalité, à cause des
oussailles qui hérissent les flancs de quelques-unes
montagnes, et qui lui donnent de loin, par ce re-
ement de verdure, une apparence de fertilité; mais
and on parcourt l'intérieur, on s'aperçoit bien vite
e son sol pierreux et ingrat se prête difficilement à la
ture, excepté dans quelques petites vallées... [Elle
] montagneuse d'un bout à l'autre[2]. »
Ce qu'écrit l'auteur des *Origines du Christianisme,*
la date de la prophétie de saint Jean et sur les cir-
stances qui l'amenèrent à la publier, n'est pas moins
xact que ce qu'il dit sur le lieu où elle fut composée.
pocalypse, selon M. Renan, repose sur une erreur
fait, à savoir que Néron n'était point mort en l'an

L'Antechrist, p. 377-378.
Victor Guérin, *Description de l'île de Patmos et de l'île de*
os, in-8°, 1856, p. 1, 5. M. Guérin, le 1er mai 1888, a montré
me l'île de Patmos, au moment où nous passions dans le voi-
, à celui qui écrit ces lignes, en lui répétant de vive voix les
is de sa description, qui est très exacte.

68; elle prédit un événement qui ne s'est jamais réalisé car elle annonce que Néron va reparaître et reprendr les rênes de l'Empire, prophétie fausse, car Néron éta bien mort et ne reparut pas. Voilà le fond de la théor que l'auteur de l'*Antechrist*, à la suite des critique rationalistes d'Allemagne, développe longuement, l consacrant le tiers d'un volume.

Dans notre réfutation, nous ne nous arrêterons pas tous les points de détail. M. Renan dit que les lettre d'envoi qui forment les premiers chapitres de l'Apoca lypse sont dirigées contre Paul et renferment contre l « d'atroces injures[1]. » Les noms sous lesquels il préten retrouver l'Apôtre des Gentils[2] désignent simplemen des hérétiques gnostiques, ainsi que l'a constamment affirmé la tradition.

La prophétie de saint Jean n'a pas été composée e l'an 68 ou 69. Aucun auteur ancien ne lui a attribué cett date; aussi M. Renan est-il dans l'impossibilité d'allégue une seule autorité en sa faveur. Au fond son unique preuve, ce sont les besoins de sa cause : cette hypothès lui est absolument indispensable pour établir que l'Apo calypse n'est pas un livre prophétique. Mais tous les t moignages historiques sont contre lui : « La date d l'Apocalypse, dit M. William Bullock, est fixée par l grande majorité des critiques entre l'an 95 et l'an 97 L'imposant témoignage de saint Irénée (disciple d Papias et de saint Polycarpe, disciples eux-mêmes d

[1] E. Renan, *L'Antechrist*, Introduction, p. XXXIII.
[2] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 336.

aint Jean l'Évangéliste) est presque suffisant à lui seul our rejeter toute autre date [1]. Eusèbe rapporte aussi ne tradition, qu'il ne révoque nullement en doute, 'après laquelle, sous la persécution de Domitien, saint ean, apôtre et évangéliste, vivait encore et fut exilé ans l'île de Patmos, à cause du témoignage qu'il avait endu à la divine parole. On voit dans les œuvres de lément d'Alexandrie et d'Origène des allusions dans le ême sens. On ne connaît aucun écrivain des trois preiers siècles qui assigne à l'Apocalypse un autre lieu ou ne autre date [2]. » Il est donc inutile de citer tous les téoignages que l'on peut recueillir dans le IVe siècle et es suivants en faveur de la date fournie par saint Irénée. ontentons-nous de corroborer leur autorité par les trois bservations suivantes : 1° les sept Églises de l'Asie Meeure ne pouvaient encore avoir acquis en 69 l'imporance que supposent les premiers chapitres de l'Apoalypse ; 2° la persécution de Néron ne s'étendit pas aux rovinces et ne peut être celle à laquelle saint Jean fait llusion ; 3° les Nicolaïtes, qui sont condamnés au chaitre second comme hérétiques, ne formaient pas encore ne secte sous Galba.

Ainsi croule par la base tout l'échafaudage péniblement élevé par M. Renan et ses inspirateurs. Si la composition de l'Apocalypse est postérieure à l'an 69, comme

[1] S. Irénée, *Adv. Hæres*, v, 30, § 3, t. VII, col. 1207. « Neque ni a, dit-il, ante multum temporis visum est (visa est Apocalypsis), ed pœne sub nostro sæculo, ad finem Domitiani imperii. »

[2] W. T. Bullock, *Revelation*, dans Smith's *Dictionary of the ible*, t. III, p. 1036.

on n'en peut douter, leur explication de ce livre est entièrement fausse. Mais, non content de cette réfutation sommaire, quelque suffisante qu'elle soit, examinons les points les plus importants de son interprétation.

Néron, nous dit M. Renan, est le héros de l'Apocalypse. « Si l'Évangile est le livre de Jésus, l'Apocalypse est le livre de Néron[1]. » Il cherche à s'appuyer sur quelques autorités pour l'établir. Il n'y réussit pas. Il allègue saint Justin, Méliton, Commodien et Victorin de Pettau[2]. Saint Justin a été millénaire, mais il n'a jamais dit que Néron fût l'Antechrist. Le commentaire de saint Méliton sur l'*Apocalypse* est perdu; on ne peut savoir ce qu'il pensait. Commodien a comparé, dans ses vers, l'Antechrist à Néron, mais il n'a pas identifié les deux personnages. Saint Victorin dit expressément que l'Antechrist viendra à la fin des temps et que c'est sous Domitien que l'Apocalypse a été écrite[3].

L'auteur de l'*Antechrist*, ayant la tradition contre lui, cherche dans l'Apocalypse elle-même la preuve que Néron en est le héros. Cet empereur n'y est pas nommé en propres termes, mais il y est désigné, selon lui, d'une façon très transparente. Voici comment : « Le nombre de la bête [dont parle saint Jean], c'est le nombre d'un homme. Ce nombre est 666. Effectivement, si l'on

[1] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 477.

[2] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 459-460.

[3] « Unus exstat, dit-il au sujet du verset 10, ch. XVII, de l'Apocalypse, unus exstat sub quo scripta est Apocalypsis, Domitianus scilicet. » *Scholia in Apocalypsin*, XVII, 19, t. V, col. 338. Le passage est du chap. XVII, mais il est transposé dans le chap. XIII.

ddditionne ensemble les lettres du nom de Néron, trans-rit en hébreu, QSR NRÔN, selon leur valeur numérique, n obtient le nombre 666 [1]. *Nérôn Késar* était bien le nom ar lequel les chrétiens d'Asie désignaient le monstre ; les nonnaies d'Asie portent comme légende : Νερων. Καισαρ. es sortes de calculs étaient familiers aux Juifs, et cons-ituaient un jeu cabalistique qu'ils appelaient *ghematria;* es Grecs d'Asie n'y étaient pas non plus étrangers ; au I[e] siècle, les gnostiques en raffolèrent [2]. »

Cette supputation du nombre de la bête est très certai-ement une des plus ingénieuses qui aient été proposées ; ussi la question de priorité de cette découverte a-t-elle oulevé, en 1837, un véritable orage en Allemagne, entre MM. Ferdinand Benary, Hitzig et Édouard Reuss, qui, out bien examiné, se sont trouvés avoir été devancés ar Fritsche et le D[r] Ewald. L'importance de ce calcul rovient surtout, aux yeux de la critique, de la confir-nation qu'il apporte à l'opinion de Bleek, adoptée par M. Renan et par la plupart des incrédules, que Néron est e héros de l'Apocalypse et que toutes les visions qu'elle enferme ne sont que des allusions aux événements qui uivirent sa mort. Les interprètes rationalistes contem-orains déclarent que c'est là la preuve principale de eur explication. Elle est loin cependant d'être incontes-able.

Ce calcul suppose qu'un livre écrit en grec donne un hiffre cabalistique dont il faut chercher la valeur, non

[1] *Qoph, 100; samech, 60; resch, 200; nun, 50; resch, 200; a, 6; nun, 50 = 666.* — Voir Apoc., XIII, 18.

[2] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 415-417.

dans les lettres grecques, mais dans les lettres hébraïques. Il faut convenir que c'est bien étrange. S'il n'est pas admissible que ce chiffre mystérieux puisse se supputer d'après la valeur des lettres latines, il ne l'est guère davantage qu'il puisse se supputer d'après la valeur des lettres hébraïques. Les plus anciens calculateurs du nombre mystérieux, comme saint Irénée, ont cherché à résoudre le problème d'après le système de numération grecque, et tout porte à croire qu'ils ont eu raison, car non seulement saint Jean a écrit en grec, mais pour des Grecs, et ceux de ses lecteurs d'Asie qui étaient Juifs d'origine ne connaissaient, au moins pour la plupart, que le grec, et n'auraient pu songer à chercher hors de leur langue usuelle la valeur du nombre 666.

De plus, dans l'explication adoptée par M. Renan, il faut négliger une des lettres qui entraient dans le mot César, — l'*iod* qui suivait le *qof*, — car, en en tenant compte on a, non plus 666, mais 676. On répond à cette difficulté insoluble que *plus tard* on a écrit QSR sans *iod*, mais saint Jean ne pouvait prévoir ce changement d'orthographe.

Enfin, il est loin d'être sûr qu'il faille chercher un nom propre d'homme, avec ou sans titre de dignité, dans le chiffre 666[1]. Nous sommes ici en face d'une énigme dont l'Apôtre n'a peut-être jamais révélé le secret à personne, puisque les commentateurs les plus anciens et saint Irénée lui-même, quoiqu'il eût connu des disciples de saint

[1] Ἀριθμὸς ἀνθρώπου, *numerus hominis*, Apoc., XIII, 18, signifie un nombre qui indique un homme, sans spécifier qu'il le désigne par son nom propre.

an, n'en ont proposé l'explication qu'avec hésitation
incertitude. Il faudrait des pages entières pour énu-
érer seulement les personnages que l'on a cru décou-
ir dans ce nombre merveilleux, depuis le *Lateinos* de
évêque de Lyon, jusqu'à Napoléon Ier et Napoléon III,
passant par Mahomet. Plusieurs y ont vu *Apostatès*,
surnom de l'empereur Julien, et leur opinion est une
es plus croyables[1]. Mais peut-être appartient-il à l'a-
enir seulement de nous révéler le mot de l'énigme, et
and le vrai Antechrist aura paru, ce qui est si obscur
ujourd'hui sera-t-il clair alors comme la lumière du jour.

Quoi qu'il en soit, alors même qu'on accepterait le
lcul dont nous venons de parler et que Néron fût véri-
blement le prototype de la bête, il ne s'ensuivrait au-
nement que l'auteur de l'Apocalypse se fût imaginé
ue Néron, au moment où il écrivait, n'était pas réelle-
ent mort.

Nous lisons, en effet, formellement : « La bête que tu
vue, était, *mais elle n'est plus*[2]. » L'auteur ajoute, il
t vrai : « Elle remontera de l'abîme; » mais ces mots,
in de prouver que Néron, en supposant que c'est lui
ui est la bête, était encore vivant dans la pensée de l'é-
ivain, ne font que confirmer le fait de la mort de celui
out il parle, puisqu'il le place dans l'*abyssos*, c'est-à-
re dans le séjour des morts et surtout des démons[3]. On

[1] A, 1; π, 80; ο, 70; ϛ (*sigma tau*) 6; α, 1; τ, 300; η, 8; σ, 200
666.
[2] Apoc., XVII, 8.
[3] Apoc., IV, 1 et suiv.; XI, 7; XX, 1, Cf. Luc, VIII 31; Rom., X,
Euripide, *Phœn.*, 1632; Diog. Laert., 4, 5, 27.

ne saurait soutenir sérieusement, d'ailleurs, que, par c dernier membre de phrase, saint Jean annonce qu Néron ressuscitera et sortira de l'enfer. Ces paroles nou prouvent seulement que l'Antechrist sera un homm aussi méchant qu'un démon sorti de l'abîme et que cett nouvelle bête aura de grands traits de ressemblanc avec l'ancienne bête qui a persécuté les saints.

Nous croyons ces réflexions suffisantes pour renverse la théorie des exégètes rationalistes sur l'Apocalypse sans pousser plus loin la discussion des détails. Nou ne devons pas cependant négliger de dire un mot d l'origine qu'ils attribuent aux idées de saint Jean sur l vie future et à la croyance de l'immortalité de l'âm chez les chrétiens. C'est la dernière objection à laquell nous aurons à répondre.

Les crédules sectaires dont nous cherchons à retrouver les sentiments, dit l'auteur de l'*Antechrist*, étaient à mille lieues des idées de l'immortalité de l'âme qui sont sorties de la philosophie grecque [1]... Obstiné à se passer de l'immortalité de l'âme et à établir le règne de la justice sur la terre [2], [le Juif converti dut cependant expliquer la mort des victimes de Néron.] Les martyres des dernières années furent une crise terrible pour une société qui tremblait naïvement quand un saint mourait et se demandait si celui-là verrait le royaume [terrestre] de Dieu. On éprouvait un besoin invincible de se représenter les fidèles trépassés à couvert et déjà heureux, quoique d'un bonheur provisoire [3]... Selon l'Apocalypse,

[1] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 356-357.
[2] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 463.
[3] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 357.

'avènement du futur règne du Christ est très proche; il doit uivre de près la destruction de l'empire romain. Les mar- yrs ressusciteront seuls à cette première résurrection; le este des morts ne ressuscitera pas encore. De telles bizarre- ies étaient la conséquence de la manière tardive et incohé- ente dont Israël forma ses idées sur l'autre vie. On peut ire que les Juifs n'ont été amenés au dogme de l'immorta- té que par la nécessité d'un tel dogme pour donner un sens u martyre. Au IIe livre des Machabées, les sept jeunes artyrs et leur mère sont forts de la pensée qu'ils ressusci- eront, tandis qu'Antiochus ne ressuscitera pas[1]. C'est à ropos de ces héros légendaires qu'on trouve dans la littéra- ure juive les premières affirmations nettes d'une vie éter- elle... On voit même poindre une certaine tendance à créer our eux un sort spécial d'outre-tombe et à les ranger près u trône de Dieu « dès à présent, » sans attendre la résurrec- on[2]... L'idée de l'éternité de la vie individuelle est si peu amilière aux Juifs que l'ère des rémunérations futures est enfermée en un chiffre d'années considérable sans doute, ais toujours fini[3]. »

Le règne de mille ans dont parle l'Apocalypse[4] et au- uel M. Renan fait allusion dans les passages que nous enons de citer, est sans doute un des endroits les plus bscurs de la révélation mystérieuse faite à saint Jean.

[1] Le second livre des Machabées ne dit nullement ce que M. Re- n lui attribue. L'un des martyrs dit seulement au tyran : « Tibi surrectio *ad vitam* non erit. » II Mac., VII, 14. Ne pas ressusci- pour jouir de la vie éternelle (cf. II Mac., VII, 9) et ne pas res- sciter du tout, sont deux choses complètement différentes.
[2] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 466-467.
[3] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 470.
[4] Apoc., XX, 5.

Il marque vraisemblablement en chiffres ronds l'espace de temps indéterminé qui doit s'écouler depuis l'entrée des saints dans le ciel jusqu'au jugement général. Mais ce qui est bien certain, c'est que saint Jean ne place pas le ciel sur la terre et à Jérusalem, comme le prétend M. Renan, et que l'Apôtre avait sur l'immortalité de l'âme les idées les plus exactes.

L'auteur de l'*Antechrist* reconnaît lui-même que le Voyant ne parle qu'en énigmes et par symboles[1]; il est donc bien mal venu à refuser de voir un simple symbole de la patrie d'en haut dans la description merveilleuse de la nouvelle Jérusalem. C'est après tout ce que M. Renan dit lui-même en un autre endroit, où il traite, d'ailleurs fort durement l'écrivain sacré. L'Apocalypse, dit-il, « explique symboliquement cette pensée fondamentale que Dieu est, mais surtout qu'il sera. Le trait y est lourd, le contour mesquin ; c'est le crayon grossier d'un enfant traçant avec un outil qu'il ne sait point manier le dessin d'une ville qu'il n'a point vue. La naïve peinture de la cité de Dieu, grand joujou d'or et de perles, n'en reste pas moins un élément de nos songes[2]. »

[1] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 44.

[2] E. Renan, *L'Antechrist*, p. 479-480. M. Renan avait déjà exposé plus longuement encore (p. 473-474), ses griefs contre la Jérusalem céleste et trouvé le moyen de dire un mot en passant contre les Jésuites. « La Jérusalem céleste est gauche, puérile, impossible, en contradiction avec toutes les bonnes règles de l'architecture, qui sont celles de la raison. Il la fait brillante aux yeux, et il ne songe pas à la faire sculpter par un Phidias. Dieu, de même, est pour lui une vision imaginaire, une sorte de gros diamant éclatant de mille feux sur un trône. Certes, le Jupiter Olympien était un symbole bien supérieur à cela (!). L'erreur qui parfois a trop porté l'art chrétien vers

Cette cité de Dieu est bien en effet le ciel[1], et ce ne nt pas seulement les martyrs qui y jouissent de la oire éternelle, mais les saints de l'Ancien Testament mme ceux du Nouveau[2], tous ceux qui sont inscrits ns le livre de vie et dont les œuvres ont été trouvées nnes au jugement de Dieu[3], qu'ils soient d'origine ive ou païenne[4], qu'ils se soient sanctifiés par le téoignage sanglant de leur foi ou seulement par une vie inte et pure.

L'Apocalypse tout entière repose donc sur la foi à mmortalité de l'âme et aux rémunérations futures.

décoration riche trouve sa racine dans l'Apocalypse. Un sancaire des Jésuites, en or et en lapislazuli, est plus beau que le rthénon, dès qu'on admet cette idée que l'emploi liturgique d'une atière précieuse honore Dieu. » Avouons que les Apôtres auraient ıployé un singulier moyen pour détourner les païens du culte de ıpiter s'ils avaient représenté le vrai Dieu de la même manière e les sculpteurs polythéistes représentaient leurs idoles. Qui ne it, d'ailleurs, que les artistes grecs étaient loin de dédaigner les atières précieuses pour l'exécution de leurs chefs-d'œuvre et la coration des temples?

[1] Apoc., XIX, 1.

[2] Apoc., XVIII, 20.

[3] Apoc., XX, 4, 12-15; XXI, 27.

[4] Apoc., VII, 9. Ce que dit M. Renan sur Apoc., XXII, 1 et suiv., t un des contre-sens les plus extraordinaires qui se puissent convoir. Selon l'auteur, « la distinction des Juifs et des païens durera s que dans le royaume de Dieu. Pendant que les douze tribus angent des fruits de l'arbre de vie, les gentils doivent se contenr d'une décoction médicale de ses feuilles. » *L'Antechrist*, p. 475. arbre de vie porte des fruits chaque mois; par conséquent douze uits par an. M. Renan voit dans ce symbole de l'immortalité, r munquant l'immortalité, les douze tribus, et il confond les u s avec ceux qui les mangent! On retrouve dans tous les écrits M. Renan, ce goût des idées et des interprétations bizarres.

« Dans le livre qui porte le nom d'Apocalypse, dit saint Augustin, beaucoup de choses sont obscures... Mais quand il dit : *Dieu essuiera les larmes de leurs yeux et il n'y aura plus ni mort, ni deuil, ni cris, ni douleur*[1], ces paroles sont dites avec tant de clarté du siècle futur, de l'immortalité et de l'éternité des saints,... que nous ne pouvons espérer de rien lire de clair dans la Sainte Écriture, si nous trouvons qu'elles sont obscures[2]. »

[1] Apoc., XXI, 4.
[2] S. Augustin, *De Civ. Dei*, XX, 17, t. XLI, col. 683.

CHAPITRE II.

CONCLUSION.

L'Apocalypse est par sa date et par la place qu'elle occupe dans le recueil sacré le dernier de nos Livres Saints. L'examen que nous venons de faire de l'œuvre prophétique de saint Jean marque donc la fin de notre travail. Nous avons discuté maintenant toutes les objections de quelque importance qui ont été faites aux diverses époques de l'histoire de l'Église et particulièrement en notre siècle contre les écrits inspirés. Dans une première partie, nous avons raconté la guerre qu'ils avaient eu à subir depuis l'origine du Christianisme jusqu'à nos jours, et dans une seconde nous avons abordé de front les difficultés alléguées contre la parole de Dieu ; nous les avons exposées dans les termes mêmes de nos adversaires et nous avons montré qu'elles étaient sans fondement.

Arrivés au terme de ce long voyage à travers les siècles et à travers les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, nous pouvons bien l'affirmer avec l'Église catholique : La révélation contenue dans la Bible est invulnérable ; elle est l'œuvre de Dieu et rien ne pourra la détruire ni l'ébranler; tous les efforts conjurés des

passions humaines seront vains; elle a toujours résisté, elle résistera toujours aux assauts de ses ennemis, elle triomphera de toutes leurs attaques. Une critique insidieuse ne parviendra pas à renverser l'édifice merveilleux élevé par la main du Tout-Puissant. Une fausse science ne réussira pas à obscurcir l'éclat de la vérité manifestée aux hommes par la source de toute science. Les Celse, les Porphyre n'ont pu étouffer la foi de l'Église à son berceau; les Strauss, les Christian Baur, les Wellhausen et leurs émules ne seront pas plus forts au dix-neuvième siècle contre nos Livres Saints. *Verbum Domini nostri manet in æternum*[1].

Les objections des incrédules de nos jours contre les Écritures ont pour cause, nous l'avons vu, la négation du surnaturel. Ils ne croient pas à l'intervention de Dieu dans les choses humaines, ils rejettent le miracle, l'inspiration, la prophétie, la révélation; un grand nombre nie même l'existence d'un Dieu personnel. Par conséquent, comme la Bible est un livre inspiré, rempli de prophéties et de récits de miracles, comme elle est le dépôt de la révélation divine, ils la traitent en ennemie; il faut pour eux que ses miracles soient faux, que ses prédictions soient mensongères, qu'elle soit elle-même une œuvre purement naturelle, où l'on retrouve toutes les imperfections, toutes les défaillances de la pensée humaine, et sur l'origine de laquelle la tradition chrétienne se soit complètement trompée.

De là les efforts inouïs de la critique négative pour

[1] Is., XL, 8. Cf. Ps. CXVI, 2.

iscréditer ce Livre divin qui est la condamnation de es principes et de ses doctrines. Elle ne le rejette pas, arce qu'elle a constaté préalablement qu'il ne méritait oint créance ; non, elle le combat, parce qu'il est la reuve qu'une Providence spéciale régit les destinées e l'homme. Elle est rationaliste et elle n'a pas d'autre ut que de justifier son rationalisme. Ses accusations ont ainsi de parti pris ; elle nie l'authenticité des parties e la Bible qui contiennent des miracles ou des pro-héties, afin de ne pas accepter ces prophéties et ces iracles ; elle accumule les prétextes et les paradoxes ontre l'enseignement sacré, afin de nier l'inspiration t la révélation. La vraie source des difficultés soule-ées contre les Écritures, c'est donc, à parler exacte-ient, non pas la critique historique, mais un système hilosophique faux et condamné par la saine raison. Celle-i en effet établit l'existence d'un Dieu personnel, créa-eur du monde et de l'homme, s'occupant de ses créa-ures, intervenant, quand il lui plaît, d'une manière urnaturelle, c'est-à-dire par le miracle, dans les événe-ients humains, révélant l'avenir et communiquant ses olontés, quand il le juge à propos : autant de vérités ue rejettent les ennemis actuels des Livres Saints.

La critique négative est donc vicieuse dans son prin-ipe ; elle ne l'est pas moins dans son application. Comme lle veut prendre à tout prix la Bible en défaut, tous les oyens lui semblent bons. Elle se pare de noms pom-eux, elle se donne tous les dehors de la science, elle affecte un profond mépris pour tous ceux qui ne pensent as comme elle, elle prononce sur un ton d'oracle des

jugements soi-disant sans appel, et ce n'est point par la force de ses arguments et la valeur de ses raisons qu'elle en impose aux simples et qu'elle entraîne les esprits prévenus, c'est par ses airs dédaigneux envers les croyants, par l'audace de ses affirmations, par l'étalage d'une érudition vaine.

En réalité, elle est creuse et n'a que les apparences de la science. Elle est pleine de caprices et d'arbitraire; les préjugés l'aveuglent; l'imagination lui tient lieu de raison; elle substitue des impressions subjectives aux témoignages de l'histoire et par une sorte de prestidigitation littéraire, elle s'efforce de faire voir ce qui n'est pas, elle présente ses illusions et ses rêves comme la vérité. *Narraverunt mihi iniqui fabulationes, sed non ut lex tua*[1].

La Grèce antique, à une époque de décadence, vit surgir de prétendus philosophes, des Gorgias, des Protagoras, qui par des raisonnements captieux et des subtilités sans fin travaillèrent à ébranler les vérités les mieux établies et à ruiner les fondements mêmes de la certitude. Ils sont connus dans l'histoire sous le nom de sophistes et les faux arguments dont ils se servaient s'appellent des sophismes. Les critiques rationalistes sont leurs successeurs; ils leur empruntent leurs armes, ils suivent la même marche, ils emploient une méthode semblable et méritent le même nom. Quand ils ont affirmé, ils s'imaginent avoir prouvé; ils égarent le lecteur en le faisant passer à travers un dédale de menus

[1] Ps. CXVIII, 85. Cf. II Tim., IV, 3-4.

aits, de suppositions et d'hypothèses sans nombre, et puis ils lui assurent qu'ils l'ont conduit là où ils voulaient le mener. « Et voilà pourquoi votre fille est muette. »

La vérité nous délivrera de tous ces sophismes[1]. Le soleil ne cesse pas d'éclairer, parce que les nuages peuvent nous cacher quelque temps l'éclat de ses rayons; un moment vient où il déchire tous les voiles et où il inonde le monde de sa lumière. Assurément, il y a dans l'Écriture quelques obscurités. Dans ce Livre, vieux de plusieurs siècles, composé sous un autre ciel, dans une langue depuis longtemps morte, par des hommes d'une autre race, différents de nous par les mœurs, les habitudes et les besoins; dans ce Livre, copié des milliers de fois par la main d'hommes qui n'étaient à l'abri ni des distractions ni des méprises et qui dans plusieurs cas ont altéré accidentellement le texte primitif; dans ce livre, enfin, écrit, il est vrai, par des auteurs inspirés de Dieu, mais parlant un langage humain, c'est-à-dire un langage qui a les imperfections inséparables de tout ce qui est créé, il a existé dès le commencement, il existe plus encore aujourd'hui des passages difficiles, qui ont besoin d'explication et que l'on ne parvient pas toujours à éclaircir pleinement. Qu'y a-t-il donc là qui doive nous surprendre? Dieu, dans sa sagesse, s'est proposé de laisser quelque mérite à notre foi et il n'a point voulu que l'inspiration et la divinité de la Bible fussent évidentes comme les vérités mathématiques. Si le Livre sacré ne présentait aucune obscurité ni aucune difficulté,

[1] *Veritas liberabit vos.* Joa., VIII, 32.

si dans la suite des temps il n'avait subi aucune altération, si toutes les copies étaient absolument identiques, si toutes les traductions rendaient d'une manière parfaite le sens de l'original, ce serait là le plus éclatant et le plus palpable des miracles qui auraient jamais été accomplis sur la terre, et la Providence n'a point voulu faire ce miracle. Notre-Seigneur a institué une Église pour qu'elle nous fasse connaître sa parole; il a de plus donné à ses Écritures assez de traits divins pour que l'âme simple et droite puisse les apercevoir et il a jugé que c'était assez.

Quel est en effet l'homme sans parti pris qui, lisant nos Saints Livres avec un cœur pur, n'y reconnaîtra point son Dieu[1] et comme la trace de ses pas? Non, quoi que dise et prétende l'incrédulité, la Bible n'est pas un livre comme un autre; ce n'est pas une composition humaine, avec ses faiblesses, ses inexactitudes, ses erreurs; c'est une œuvre à laquelle rien n'est comparable, même parmi les productions des plus beaux génies qui honorent l'humanité. Qu'on nous cite donc, nous ne dirons pas un recueil d'ouvrages, divers, comme ceux que contient l'Écriture, par leur origine, par leur sujet et par l'époque où ils ont été rédigés, mais un seul écrit de l'antiquité profane, complètement affranchi des erreurs alors régnantes, s'élevant au-dessus des aberrations et des turpitudes du paganisme, dans lequel on ne puisse découvrir aucune erreur dogmatique ou morale; un écrit qui, sans jamais faiblir, se distingue toujours par la pureté de la doctrine, l'élévation de la pensée, la

[1] *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Matth., v, 8.

profondeur du sentiment religieux, en un mot, par un caractère transcendant et surhumain? La Bible, et la Bible seule réunit ces qualités extraordinaires. Eh bien! n'est-il pas véritablement merveilleux qu'une collection d'œuvres si différentes, les unes historiques, les autres poétiques et morales, nées chez un des plus petits peuples de l'Orient, ne puissent fournir aucune prise sérieuse critique la plus malveillante et arrachent au contraire des cris d'admiration aux intelligences les plus hautes, aux Augustin, aux Thomas d'Aquin, aux Leibnitz, aux Bossuet et même aux Jean-Jacques Rousseau[1]? C'est qu'en vérité aucun autre livre n'est semblable à ce Livre.

On trouve dans Platon de belles pages qui sont l'honneur de l'esprit humain; on rencontre dans les vieux papyrus de l'Égypte, dans les tablettes cunéiformes de l'Assyrie, dans les Védas de l'Inde, dans les anciens traités philosophiques de la Chine, des sentences et des maximes d'une vérité profonde, et on les met fréquemment de nos jours en parallèle avec certains passages de nos Livres Saints. Mais on ne peut comparer ainsi la parole de Dieu que quelques fragments épars et soigneusement choisis. Tandis que tout se tient dans ces Écritures, que tout y est beau, moral, admirable, pure de taches dans ces livres des sages de la terre, pleine d'erreurs, que de ténèbres et souvent que de boue! D'un côté, c'est l'homme avec ses faiblesses et ses défail-

[1] Voir le beau témoignage rendu par Jean-Jacques Rousseau à l'Évangile, et qui a été cité t. II, p. 319-321.

lances ; de l'autre, c'est Dieu avec sa pureté et sa vérité indéfectible.

Dans les visions de l'Apocalypse, le Seigneur montra un jour au prophète de la loi nouvelle un fleuve d'eau vive, limpide et claire comme le cristal, qui jaillissait du trône de l'Agneau[1]. C'est l'image de la parole sainte dans l'Écriture ; elle seule est parfaitement pure, sans aucun mélange de corruption, et elle seule peut désaltérer celui qui a soif de justice. Les sources humaines de la science sont souvent empoisonnées et les hommes qui, privés de la foi, boivent de leurs eaux y puisent des germes de mort, mais les ondes de ce fleuve divin confié à la garde de l'Église, transfigurent nos âmes et les préparent pour la vie éternelle[2].

Aussi, Seigneur, après avoir ouï tout ce que des hommes incrédules profèrent contre votre sainte parole, après avoir entendu les critiques et les Pharisiens de nos jours redire : « Le langage de l'Écriture est incroyable et qui pourrait l'accepter[3] ? » je vous répète de tout mon cœur et de toute mon âme : « Je crois, Seigneur, je crois. A qui irions-nous, si ce n'est à vous, ô Vérité ; vous avez les paroles de la vie éternelle. » *Domine, ad quem ibimus? verba vitæ æternæ habes*[4].

FIN DU TOME CINQUIÈME ET DERNIER.

[1] Apoc., XXII, 1.
[2] Voir Joa., IV, 14.
[3] Cf. Joa., VI, 61.
[4] Joa., VI, 69.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME CINQUIÈME.

SECONDE PARTIE.

RÉFUTATION DES OBJECTIONS CONTRE LA BIBLE.

Livre troisième. — Livres didactiques et sapientiaux.

Pages.

ECTION I. — Le livre de Job..... 1

Chapitre I. Caractère historique du livre de Job..... 1

Chapitre II. De l'authenticité des diverses parties du livre de Job..... 15

ECTION II. — Les Psaumes..... 29

Chapitre I. De l'authenticité des Psaumes..... 29

Chapitre II. Objections contre la doctrine contenue dans les Psaumes..... 43

ECTION III. — Les livres de Salomon..... 59

Chapitre I. Le livre des Proverbes..... 59

Article I. La doctrine du livre des Proverbes..... 59

Article II. La fourmi dans le livre des Proverbes..... 64

Chapitre II. L'Ecclésiaste..... 68

Chapitre III. Le Cantique des cantiques..... 80

CTION IV. — La Sagesse et l'Ecclésiastique..... 95

Chapitre I. Le livre de la Sagesse..... 95

Chapitre II. L'Ecclésiastique..... 103

Livre quatrième. — Les Prophètes.

Page

Section I. — Isaïe 10

Chapitre I. Authenticité de la seconde partie des prophéties d'Isaïe 10

Chapitre II. Le miracle du cadran solaire d'Ézéchias 12

Section II. — Jérémie et Baruch 13

Chapitre I. Jérémie 13

Article I. Prophétie de Jérémie contre Babylone 13

Article II. La lettre de Jérémie aux Juifs emmenés en captivité à Babylone 14

Chapitre II. Baruch 15

Section III. — Ézéchiel 16

Chapitre I. Authenticité d'Ézéchiel 16

Chapitre II. Objections contre les prophéties d'Ézéchiel .. 16

Section IV. — Daniel 17

Chapitre I. Attaques des rationalistes contre les prophéties de Daniel 17

Chapitre II. Authenticité de la première partie du livre de Daniel 17

Chapitre III. Authenticité des visions de Daniel 20

Chapitre IV. Authenticité des parties deutérocanoniques du livre de Daniel 21

Article I. Le cantique des trois enfants dans la fournaise 21

Article II. L'histoire de Susanne 21

Article III. L'histoire de Bel et du dragon 22

Section V. — Les Petits Prophètes 22

Chapitre I. Osée 22

Chapitre II. Jonas 23

Chapitre III. Zacharie 24

ivre cinquième. — Les Évangiles et les Actes des Apôtres.

Pages.

ECTION I. — De l'authenticité et de la véracité des Évangiles 249

Chapitre I. De l'authenticité des Évangiles en général.. 249

Chapitre II. L'Évangile de saint Matthieu..... 255

Article I. Authenticité et intégrité de l'Évangile de saint Matthieu..... 255

Article II. Véracité de l'Évangile de saint Matthieu... 264

Chapitre III. L'Évangile de saint Marc..... 275

Article I. L'authenticité de l'Évangile de saint Marc.. 275

Article II. Intégrité de l'Évangile de saint Marc..... 279

Article III. Véracité de l'Évangile de saint Marc..... 284

Chapitre IV. L'Évangile de saint Luc..... 290

Article I. Authenticité de l'Évangile de saint Luc.... 290

Article II. Intégrité de l'Évangile de saint Luc..... 294

Article III. Véracité de l'Évangile de saint Luc..... 295

I. Objections diverses..... 295

II. Le recensement de Quirinius..... 307

Chapitre V. L'Évangile de saint Jean..... 313

Article I. Authenticité de l'Évangile de saint Jean... 313

Article II. Intégrité de l'Évangile de saint Jean..... 327

Article III. Véracité de l'Évangile de saint Jean..... 333

ECTION II. — Les divergences des Évangiles..... 343

Chapitre I. Explication générale des divergences des Évangiles..... 343

Chapitre II. Examen des divergences des Évangiles..... 357

Article I. Explication de quelques divergences particulières..... 357

Article II. La double généalogie de Notre-Seigneur dans les Évangiles..... 366

CTION III. — Les miracles des Évangiles..... 375

Chapitre I. Attaques des incrédules contre les possessions démoniaques..... 377

Pages

Chapitre II. Le démon dans l'Écriture..... 380
Chapitre III. Des possessions démoniaques..... 386

Section IV. — Les frères du Seigneur..... 397
Chapitre I. Le sens du mot *frère* dans l'Écriture..... 402
Chapitre II. Jésus-Christ fils unique de Marie..... 407

Section V. — Les Actes des Apôtres..... 421
Chapitre I. Authenticité et intégrité des Actes des Apôtres..... 421
Chapitre II. De la véracité des Actes des Apôtres..... 425

Livre sixième. — Les Épîtres et l'Apocalypse.

Section I. — Les Épîtres de saint Paul..... 431
Chapitre I. L'Épître de saint Paul aux Romains..... 431
Chapitre II. Les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens.. 434
Chapitre III. L'Épître de saint Paul aux Galates..... 456
Article I. Le Céphas de l'Épître aux Galates..... 456
Article II. Accord de l'Épître aux Galates avec les Actes des Apôtres..... 477
Chapitre IV. L'Épître de saint Paul aux Éphésiens.... 481
Chapitre V. L'Épître de saint Paul aux Philippiens... 484
Chapitre VI. L'Épître de saint Paul aux Colossiens.... 487
Chapitre VII. Les Épîtres de saint Paul aux Thessaloniciens..... 491
Chapitre VIII. Les Épîtres pastorales de saint Paul..... 501
Chapitre IX. L'Épître de saint Paul à Philémon..... 512
Chapitre X. L'Épître de saint Paul aux Hébreux..... 514
Article I. L'auteur de l'Épître aux Hébreux..... 514
Article II. Solution des objections contre l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux..... 533

Pages.
SECTION II. — Les Épîtres catholiques..... 557
Chapitre I. L'Épître catholique de saint Jacques..... 557
Chapitre II. Les Épîtres de saint Pierre..... 563
Chapitre III. Les Épîtres de saint Jean..... 565
Chapitre IV. L'Épître de saint Jude..... 569
SECTION III. — L'Apocalypse..... 573
Chapitre I. Fausse interprétation de l'Apocalypse par les rationalistes..... 573
Chapitre II. Conclusion..... 589

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES
CONTENUES DANS LE TOME CINQUIÈME ET DERNIER.

TABLE DES ILLUSTRATIONS.

142. Hippopotames et crocodile. Mosaïque du Musée Kircher à Rome 25
143. Cadran solaire phénicien. Musée du Louvre 130
144. Cadran solaire phénicien restauré. Musée du Louvre 131
145. Dieux assyriens. Bas-relief de Malthaï 145
146. Le dieu Bel. Bas-relief de Nimroud 149
147. Cylindre assyrien. Musée du Louvre 151
148. Autre cylindre assyrien. Musée du Louvre 152
149. Dieux sculptés sur le rocher de Bavian 153
150. Musiciens susiens. Bas-relief d'Assurbanipal 183
151. Le dieu Nébo. Musée Britannique 188
152. La statue d'or érigée par Nabuchodonosor. La Très Sainte Vierge portant dans ses bras l'Enfant Jésus qui reçoit les présents des Mages. Catacombe de Saint-Callixte 193
153. L'Agathodémon. Bas-relief antique. Musée central d'Athènes. 382
154. Médaille d'Arétas Philodème. Cabinet des Médailles 449
155. Monnaie représentant la couronne des jeux isthmiques. Cabinet des Médailles 541
156. *Circus Maximus*, à Rome 542
157. Vaincu aux mains défaillantes. Tombeau de Pompéi 545
158. Vaincu à genoux. Tombeau de Pompéi 546
159. Course de chars, d'après Krause 547
160. Coureurs des Panathénées, d'après Krause 547
161. Vainqueurs des jeux, d'après Krause 548
162. Discobole, vainqueur, avec la branche d'olivier et la couronne, d'après Krause 549
163. Les colombes symboliques, le Bon Pasteur et scènes diverses. Catacombe des Saints-Marcellin-et-Pierre 567

FIN DE LA TABLE DES ILLUSTRATIONS.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LES CINQ VOLUMES

Le chiffre romain indique le volume ; le chiffre arabe, la page. — Les noms des défenseurs de la Bible ou de la religion sont imprimés en caractères égyptiens ; ceux des adversaires, en PETITES CAPITALES ; les autres, en *italiques*. — Quand un titre renvoie à plusieurs endroits de l'ouvrage, le premier passage indiqué est celui où le sujet est traité *ex professo*.

A

Abel, II, 374; IV, 212.
ABÉLARD, I, 337-354.
ABEN-EZRA, II, 465; I, 522.
Abercius, I, 278.
Abraham : rapport de son histoire avec le plan de la Genèse, III, 40-46, 54; son voyage en Égypte, IV, 293-297; sa victoire sur Chodorlahomor, 298-310; catastrophe de Sodome, 311-314; sacrifice d'Isaac, II, 491.
Achillios (Saint), I, 265.
ACONSIUS, I, 463.
Actes des Apôtres : leur authenticité, V, 421-424; II, 161; leur véracité, V, 425-450; leur accord avec l'Épître aux Galates, 477-480.
Adam : il est le père de tous les hommes, IV, 1 et sq.; sa création et celle d'Ève, 121-141; I, 226, 209; II, 257, 445; sa chute, IV, 142-150; l'Éden, 151-170.
2. **Adam** (le P.), II, 262.
Addison, II, 190.
Adultère (la femme), V, 327-332.
Africain, voir **Jules Africain.**
AGASSIZ, polygéniste, IV, 12; combat le transformisme, III, 325, 333, 335, 353, 433, 436.
Agneaux (J.-B. d') de Vienne, II, 658.
ALBIGEOIS (secte des), I, 321.
ALBUMAZAR, I, 381.
ALCIATI, I, 482.
Alcuin, I, 258.
Aldhelm (Saint), I, 290, 232.
Aldrovandi, sur la génération spontanée, III, 389.
ALEMBERT (d'), II, 338-341.
1. *Alexandre* le Grand, et le livre des Machabées, IV, 596-603.
2. **Alexandre** d'Hiérapolis, I, 219.
Aliments purs et impurs, IV, 428-431; le lièvre, 432-435.
Allard, II, 632.
Allemagne : le rationalisme y naît de l'influence du déisme anglais, II, 193-196, du philoso-

phisme français, 360-364, et du wolfianisme, 366, 384; commencements du rationalisme biblique allemand, 365 380; écoles diverses, 381-618; influence du rationalisme allemand au dehors, 619-637. Apologistes allemands, 662-664.
Alphée, père de Jacques, v, 414.
Althamer, I, 37.
Amaury de Chartres, I, 355, 337.
Américains, descendent d'Adam, IV, 98-102.
Ammonius, V, 344.
Anabaptistes (Secte des), I, 435-453.
Angle facial et monogénisme, IV, 69-74.
Angleterre : le déisme anglais au XVIIIe siècle, II, 1-187; son influence au dedans et au dehors, 188-196; rationalisme anglais contemporain, 632.
'Anî et *'anôkî*, dans le Pentateuque, II, 150-155.
Animaux purs et impurs, IV, 428-431.
Annet (Pierre), II, 115-122.
Antidicomarianites, secte, V, 397.
Antoine (Saint), I, 282.
Anthropocentrie reprochée à la Genèse, IV, 132, 136.
Anthropophagie reprochée aux Juifs, II, 278-281.
Aod, IV, 488.
Apelles, I, 125; IV, 259.
Apion, I, 95-105.
Apocalypse, faussement interprétée par la critique hostile, V, 572-586; I, 424; II, 352, 397, 563, 569.
Apocryphes (Évangiles), et la question des frères du Seigneur, V, 418.
Apollinaire de Laodicée, I, 186, 217; V, 315.
1. Apollonius d'Alabanda, I, 94.
2. *Apollonius* de Tyane, comparé à Jésus, I, 193-199; II, 14.
Apollos, n'est pas l'auteur de l'Épître aux Hébreux, V, 528.
Apôtres, II, 352; leur vocation, V, 363; Actes des Apôtres, voir *Actes;* cf. *Pierre, Paul*, etc.
Arbres de l'Éden, IV, 152-156.
Arche d'alliance, III, 116-120; II, 612; *arche* de Noé, IV, 265; I, 126.
Arétas, ethnarque, V, 449, 450.
Argens (d'), II, 360.
Argental (Comte et comtesse d'), II, 265.
Arioch, roi d'Ellassar, IV, 300, 308.
Arminius et l'arminianisme, I, 493-503.
Arnaud de Brescia, I, 372.
Arnold, II, 635; V, 320.
Ascension, voir *Jésus-Christ*.
Asmodée, démon, IV, 558.
Assia, sœur du Seigneur, V, 415.
Astrologie reprochée au christianisme, I, 382, 391, 479; cf. II, 346.
Astruc (Jean), II, 478-485.
Athanase (Saint), V, 520.
Athénagore, V, 315.
Augustin (Saint), I, 36; cité, 28, 68, 185, 187, 226, 282; III, 240, 463; V, 182, 344, 371, 460, 461, 552.
Averroès, I, 375-379.
Aveugle-né guéri par J.-C., I, 76-84; II, 105-107, 458.

B

Babel (Tour de), I, 209; II, 377.
Babylone : prophétie de Jérémie contre cette ville, V, 135-140.
Bachaumont, II, 224.

. **Bacon** (François), II, 3-7.
. **Bacon** (Roger), I, 382.
Bahrdt, II, 401.
Bailly, IV, 474.
Bain (Alexandre), III, 280.
Balaam (Anesse de), II, 133, 377.
Baldi, II, 665.
Baltasar, roi de Babylone, V, 198-201.
Baltzer, III, 241.
Baptême de J.-C., voir *Jésus-Christ*.
Baronius, III, 464.
Barrande, III, 255-261.
Barreaux (des), II, 218.
Barruel, II, 662.
Baruch (Prophétie de), V, 155-161.
Basedow, I, 460.
Basile (Saint), I, 317; V, 463.
Basilide, V, 318, 482.
Bathybius d'Hæckel, III, 379, 400-404.
Bauer (Bruno), V, 452.
Bauer (G.-L.), II, 486-487.
Baumgarten, II, 392, 195.
Baumgartner, sur le transformisme, III, 405.
Baur, II, 557-585, 520, 593; V, 426, 427, 434, 453, 484-488, 491, 501, 512.
Bayle, II, 228-242; I, 348.
Beaumont (Christophe de), II, 323-324, 659.
Beauzée, II, 657.
Beck, II, 578; V, 113, 114.
Bède le Vénérable, I, 283-284.
Bekker, II, 397.
Bel, V, 224-228.
Bellarmin, V, 471.
Bellynck, III, 473.
Bentley, II, 75, 21, 190.
Berenger, I, 337.
Bergier, I, 47; II, 660; collabore à l'Encyclopédie, 335; cité, III, 470; IV, 469, 477.
Bérigard, II, 217.
1. **Bernard (Saint)**, I, 349-350.
2. Bernard Silvestris de Chartres, I, 354.
Bernier, II, 224.
Bernstein, V, 15, 24.
Bérose, sa chronologie, III, 539.
Bertholdt, II, 615; IV, 438; V, 17, 113, 214, 216, 224.
Bertolini, son opinion sur la mandragore, IV, 346.
Bespelle, II, 662.
Béthulie n'est pas une ville supposée, IV, 566.
Bétyles, IV, 354.
Beurlier, IV, 205, 650.
Biandrata, I, 484.
1. *Bible*, voir au nom de chacun des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, *Inspiration*, etc.
2. *Bible de Wertheim*, due à L. Schmidt, II, 390.
Biscop (Simon), I, 497.
Bisping, V, 498.
1. **Bissell (A. P.)**, III, 221.
2. **Bissell (E. C.)**, III, 27, 165, 221.
Blackhall, II, 31, 32.
Blanc-Milsand, V, 108.
Blanchard, III, 358.
Blawrock, I, 453.
Bleek, II, 605; IV, 438, 581-584; V, 122.
Blount (Ch.), II, 13-21.
Blumenbach, IV, 105.
Böckh, III, 535.
Bodin, II, 217; V, 294.
Bogomiles (Secte des), I, 316-319.
Bohlen, attaque le Pentateuque, II, 591, 615; III, 143; IV, 300, 306.
Böhme, II, 516.
Boisbourdin, IV, 150.
Bolingbroke, II, 168-176, 254.
Bonald (de), II, 269.
Bonfrère, III, 457.
Bonniot (de), V, 393.

Bory de Saint-Vincent, IV, 10.
Bosizio, III, 240.
Bossuet, II, 648.
Bost, V, 67.
Böttcher, III, 153.
Boudier de Villemer, II, 332.
Boulanger, pseudonyme de Damilaville, II, 342.
Bourgeois (abbé), III, 549-563, 496.
Boyle, II, 21.
Brèal, IV, 156.
Brebis de Jacob, IV, 327-335.
Bredenkamp, II, 617; III, 165, 189.
Bretschneider, II, 528; V, 313.
Bréviaire, doit beaucoup à la Bible, I, 286.
Briel de Pontbriand (du), II, 657.
Broca, transformiste, III, 341-346, 358, et polygéniste, IV, 2, 82.
Broglie (Abbé de), III, 15, 186, 224; IV, 384, 455.
Brosses (de), V, 84.
Brougham (lord), II, 271.
Brown, II, 17.
Brucker (le P.), III, 471; IV, 261.
Brunengo, IV, 506.
Brunet (J.), I, 41.
Bruno (Giordano), I, 467-476.
Buckland, III, 243.
Budde, sur le livre de Job, V, 21.
Buffon, monogéniste, IV, 8, 53.
Bulgares (Secte des), I, 318.
Bullet, I, 46, 63; V, 142, 169.
Bullock, V, 577.
Bunsen, IV, 218, 224; V, 238.
Buonafede, II, 664.
Buonanni, III, 389.
Burger, V, 244.
Burmeister, sur la chevelure, IV, 68.
Butler, II, 190.
Buttmann, IV, 218.
Buxtorf, I, 457.

C

Cadran d'Ézéchias, V, 126-133; I, 518.
Caïn, II, 374; IV, 19-22, 212.
Caïnites, IV, 218-221; I, 113.
Cajetan (Cardinal), V, 528.
Calhoun, polygéniste, IV, 11.
Calmet (dom), II, 258-260; cité, IV, 235, 427, 466; V, 344, 469, 471.
Calvin, I, 431.
Calvisius, III, 459.
Camara (de la), I, 37.
Camerarius, V, 470.
Campanella, I, 480.
Camper, IV, 69, 107.
Cana (Miracle de), II, 101, 159-160, 302.
1. *Cantique* de Moïse, III, 86-89; des trois enfants dans la fournaise, V, 213-218.
2. *Cantique des Cantiques*, V, 80-93; I, 421; II, 263.
Cappel, I, 11, 12; III, 459.
Cardan, I, 398, 381.
Carlstadt, I, 437-439; II, 466.
Carpzov, II, 476.
Carriero, V, 470.
Cassien, V, 461.
Castelein, III, 264.
Castellain, sur la circoncision, IV, 431.
Cathares (Secte des), I, 320.
Catholiques (Épîtres) de saint Jacques, V, 557-562, saint Pierre, 563-564, saint Jean, 565-568, et saint Jude, 569-571.
Cattenburg (van), I, 497.
Caverne de Makpelah, achetée par Abraham, III, 54.
Cécile (Sainte), I, 275.
Celse, I, 133-151, 105, 124; V, 291, 319.

Céphas, identique à saint Pierre, v, 456-476, 438, 441, 448.
Cerdon, i, 114.
Cerveau : différence de son volume dans les diverses races iv, 82-88.
Césalpin, i, 464.
Chaillu (du), sur la différence entre l'homme et le singe, iii 421.
Chaldéenne (Chronologie), iii, 539-547.
Chalmers, iii, 243.
1. **Chandler** (Édouard), ii, 82, 83.
2. **Chandler** (Samuel), ii, 150.
1. Chapelle, ii, 224.
2. **Chapelle** (A. de la), ii, 75.
Charcot, ses expériences, v, 378-379.
Chardin, sur la littérature de la Perse, v, 88.
1. **Charlemagne** : son évangéliaire, i, 272.
2. **Charlemagne** de Saint-Michel, i, 42.
Charron (Pierre), ii, 213-217.
Châteaubriand, ii, 316, 360.
Chateauneuf, ii, 249.
Chatelet (Mme du), ii, 256.
Chaulieu, ii, 243-244.
Chaumeix (de), ii, 659.
Cherbury (de), ii, 3.
1. **Chérubin de Saint-Joseph**, i, 41.
2. *Chérubins* de l'Éden, iv, 167-170; de l'arche d'alliance, iii, 120.
Chevallier, iv, 225.
Chevelure, dans les diverses races humaines, iv, 60-68.
Cheyne, v, 118-122.
Chinoise (Chronologie), iii, 510-521.
Chodorlahomor, iv, 298-310.
Chronologie : difficultés tirées de la chronologie biblique en général, i, 33; de celle de la Genèse, iii, 437-547; de celle des Rois, iv, 499. — Chronologie de l'Inde, iii, 504-509; de la Chine, 510-521; de l'Égypte, 522-538; de la Chaldée, 539-547.
Chubb, ii, 152-167.
Chute originelle, attaquée, iv, 142-150; i, 117, 318, 525; ii, 17, 132, 332, 446.
Ciampolli, sa lettre à Galilée, iv, 477.
Cibot, iii, 510.
Circoncision, iv, 430-431; i, 97, 421; ii, 38; circoncision de Galgala, iv, 447-452.
Claparède, iii, 430.
Clarke, ii, 80, 32, 84, 190.
Clémence, i, 43; ii, 264, 660.
1. **Clément** (Saint), pape, v, 504, 507, 510, 514, 558.
2. **Clément** d'Alexandrie, v, 252, 317, 422, 459, 492, 525, 554, 565, 569, 578.
Clémentines, i, 127; v, 291, 315.
Cléophas (Marie de), v, 410-420.
Clermont-Ganneau, iii, 56.
Clifford (Mgr), iii, 242.
Clot (du), i, 48; iv, 322.
Cludius, combat l'authenticité de la première Épître de saint Pierre, v, 563.
Clüver, iv, 259.
Code sacerdotal, imaginé par Wellhausen, ii, 606, 608.
Colenso, ii, 633.
Collins, ii, 68-87, 92-96.
Colombes (Sacrifice des), iii, 124-126.
Colonne de feu et de nuée, ii, 40, 374.
Colossiens (Épître aux), v, 487-490, 452.
Columba (Saint), i, 260.
Commodien, v, 579.

Compléments (Hypothèse des), II, 588.
Conciles : honneurs qu'ils rendent à la Bible, I, 249-251, 289, 327. Concile de Jérusalem, V, 445, 454, 455.
Conquête de la Palestine, IV, 453-458.
1. **Constantin**, empereur, I, 254, 270.
2. CONSTANTIN, paulicien, I, 314.
Constantini, V, 470.
Contant (du) de la Molette, I, 45.
Contradictions reprochées : à la Bible en général, I, 29; au Pentateuque, IV, 254, 423-427; à Josué, 448; aux Rois, 492-507; II, 295-296; aux Machabées, IV, 626-635; aux Évangiles, V, 338-374; II, 297.
Copernic (Système de), IV, 473.
Copistes : traces de leurs erreurs dans la Bible, I, 6-13, 59.
Corinthiens (Épîtres aux), V, 454-455, 451.
Corluy, V, 320, 500.
Cornelius a Lapide, III, 181.
Cornely (R.), III, 172; IV, 493, 499, 544, 608, 636, 649; V, 5, 31.
Cosmogonie biblique : sa forme, III, 227-234; son interprétation, 235-265; erreurs opposées, 266-436.
Costa, II, 665.
1. **Coste**, apologiste du XVIII^e^ siècle, II, 22.
2. *Coste*, professeur au collège de France, cité contre le darwinisme, III, 324, 325.
Couleur des diverses races humaines, IV, 44-59.
Crampon, I, 48.
Crâne, sa forme dans les diverses races humaines, IV, 75-81.
Création (Récit de la) : son antiquité, III, 228-230; son caractère, 230-234; ses enseignements, 235-239; unité du récit de la création de l'homme, IV, 121-131. Attaques diverses contre le récit de la création, I, 138, 208, 310, 475, 491.
CREDNER, II, 616.
CRELL, I, 501.
CREMONINI, I, 390.
CRESCENS, I, 133.
CREUZER, II, 488.
Crillon (Balbe-Berton), II, 661.
Croix, son inscription, V, 354.
Crome, V, 314.
Crousaz, II, 76.
Cudworth, II, 21.
Cumiron de Feltri, I, 37.
Curtiss, III, 212.
Cuvier, III, 244, 346.
Cyprien (Saint), V, 458, 519, 565.
Cyrille (Saint) d'Alexandrie, I, 36, 205, 218; V, 461.

D

Dahler, IV, 509.
DALLY, III, 283.
DAMILAVILLE, II, 265-266, 342.
Dana, sur l'ancienneté de la terre, III, 450.
Daniel (Prophétie de) : attaques des rationalistes, V, 171-176; I, 172-173; II, 83, 370, 615; authenticité de la I^re^ partie du livre, V, 177-203, des visions, 204-212, et des parties deutérocanoniques, 213-228 : cantique des trois enfants dans la fournaise, 213-218; histoire de Susanne, 219-223; I, 174; Bel et le dragon, 224-228.
DAREMBERG, V, 378.
DARWIN, son influence, III, 266-

284; exposé du darwinisme, 285-307, 375; IV, 48, 182, 334; sa critique, 308-362.
David, son histoire attaquée, IV, 530-537, 494-498; II, 148, 237; il est l'auteur d'un grand nombre de psaumes, V, 29-37.
DAVID de Dinan, I, 356.
DAVIDSON, V, 157, 282, 292, 323.
Davin, V, 84.
Décalogue, III, 93; attaqué, I, 212; II, 38.
Decharme, mythologue, IV, 202-205.
DEFFANT (Mme du), II, 343.
Deforis, II, 660.
Delattre, III, 30.
Delaunay (Abbé), III, 549-563, 496.
Delitzsch, III, 14, 134, 222; V, 48; ses concessions à l'erreur, II, 617; V, 214.
Déluge, attaqué au point de vue philologique, IV, 239-255, et scientifique, 256-269; cf. I, 471; II, 36, 252, 292, 374, 492.
Démoniaques guéris par J.-C., V, 371-395, 361.
Denderah, son Zodiaque, II, 345.
DENK, I, 449.
Denys de Corinthe, I, 128.
Descartes, IV, 483.
Deschamps (A.), IV, 548.
DESMOULINS (A.), IV, 9.
Deutérocanoniques (Livres), I, 421, 455.
Deutéronome, sa composition est retardée par les rationalistes jusqu'à l'époque de Josias, IV, 538-548; II, 498, 596-601, 605, 609, 623; cf. I, 523; preuves de son authenticité, III, 25-26, 61-130, 128, cf. 145.
Dickinson, IV, 259.
DIEROT, II, 328-337, 289, 358.
DIESTEL, II, 593; IV, 256.
Dieulafoy (M. et Mme) et leurs fouilles à Suse, IV, 588; lettre de Mme Dieulafoy, 555.
Dillaye, mythologue, IV, 199.
DILLMANN, II, 593, 600; III, 176; IV, 272, 304.
Disciples (Catalogue des) de Notre-Seigneur, V, 462.
Dispersion des peuples : la table ethnographique de la Genèse, IV, 271-275; dispersion des Sémites, 276-292.
Divorce dans le Pentateuque, III, 94.
Documents (Hypothèse des), II, 588; cf. III, 137.
DÖDERLEIN, II, 419, 615.
DODWELL, II, 84.
DOLCINO (frà), I, 369.
Domiosoula (Em. a), II, 665.
Dorothée (Saint) de Tyr, V, 462.
Drach, V, 534.
Dragon (le), dans Daniel, V, 224-228.
DRAPER, III, 453.
Drechsler, III, 134.
Dubois de Launay, II, 238, 661.
DU BOIS-REYMOND, III, 277, 387, 432.
Du Cange, sur le catalogue des Disciples de Notre-Seigneur, V, 462.
Duchesne (abbé), I, 167; V, 262.
Duhamel, II, 657.
DU HAN, II, 399.
DUMAS fils, IV, 145, 295.
Dumax (abbé), III, 449.
Duncker, sur la chronologie de l'Inde, III, 506.
DUPUIS, II, 344-355.
Duruy (*V.*), sur le démon de Socrate, V, 381.
DUVAL, IV, 135.
Duvoisin, I, 45; II, 661.

E

Eau en Palestine, III, 76.
Ebionites, I, 113; V, 452.
Ebrard, V, 314.
Ecce homo, titre de deux livres contre J.-C., II, 188, 635.
Ecclésiaste, accusé d'épicuréisme, V, 68-70, de scepticisme, 70-72, de matérialisme, 72-75, de pessimisme, 75-76; résumé, 76-78. Cf. II, 263.
Ecclésiastique (Livre de l'), V, 103-105; I, 421.
Eck, I, 407, 409.
Eckermann, V, 314.
1. *Écriture Sainte.* Voir au nom de chacun des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.
2. *Écriture*, son antiquité, III, 71.
Edelmann, II, 401.
Éden : caractère du récit biblique, IV, 151-158; cf. I, 336; II, 257, 277; site de l'Eden, IV, 159-166; chérubins de l'Eden, 167-170.
Égypte, son influence sur le peuple hébreu, III, 103-130; II, 173; sa chronologie, III, 522-538.
Eichhorn, II, 438-449; I, 124; II, 551, 589, 615; III, 142, 146; V, 24, 135, 155, 216, 261, 294, 501.
Eichthal (d'), III, 27.
Eirich, III, 240.
Elcésaïtes (Secte des), I, 112.
Ellicott, V, 500.
Élohim et *Jéhovah :* Astruc distingue dans la Genèse les passages élohistes et jéhovistes, II, 481-483; usage fait après lui de cette distinction par la critique, pour attaquer l'origine mosaïque du Pentateuque, 498, 589, 595-611, 623; IV, 121, 241. L'emploi alternatif des deux noms s'explique fort bien dans la Genèse III, 133-144; IV, 241-255, et ne s'étend pas aux autres livres du Pentateuque, III, 145-162.
Elxaï, I, 112.
Emmaüs, V, 297.
Encyclopédie du XVIIIe siècle, II 334-338.
Ende (van den), I, 505.
Enfant prodigue, parabole, I, 296
Enfer, attaqué, I, 344, 356; II, 176
Enthousiastes (Secte des), I, 317
Éphésiens (Épître aux), V, 481-483, 452.
Éphrem (Saint), I, 217; V, 566.
Épinois (de l'), IV, 472.
Épiphane (Saint), I, 122.
Épîtres de saint Paul, V, 451-556; saint Jacques, 557-562; saint Pierre, 563-564; saint Jean, 565-568; saint Jude, 569-571.
Ernesti, II, 408.
Ésaü, IV, 316, 319-323.
Eschenmeyer, II, 522.
Esther (Livre d'), IV, 578-593; I 421; II, 397.
Estius, I, 37; V, 101, 471.
États-Unis : le rationalisme dans ce pays, II, 619.
Eucharistie attaquée, I, 336, 378
Euchites, secte, I, 317.
Euphémites, secte, I, 317.
Euplius, I, 275.
1. **Eusèbe** de Césarée, I, 36, 185 191, 197, 255; V, 422, 459, 504 511, 526, 557, 563, 569.
2. **Eusèbe** de Verceil, I, 256.
Eusebius Romanus, IV, 7.
1. *Évangiles*, leur nombre et leur ordre, I, 243; II, 553; leur authenticité et leur véracité, V, 249-341; II, 531; leurs divergences

343-374. Solution des difficultés concernant les miracles, 375-395; les frères du Seigneur, 397-420. Voir, pour les détails, *Jésus-Christ*, et *Matthieu, Marc*, etc.
. *Évangile éternel*, I, 361-368.
VANSON, V, 294, 314, 452.
Ève, sa création, IV, 137-141. V. *Adam*.
EWALD, II, 593-596, 616; IV, 438; V, 24, 108, 125, 135, 138, 156, 278, 531.
. *Exode* des Hébreux, défendue contre les objections, IV, 361-415.
. *Exode*, livre du Pentateuque : son authenticité, III, 25, 61-130 (surtout 64, 81), 133, 145-162; réponse aux objections, IV, 363, 405-415.
Expiation (Fête de l'), III, 196, 200.
Ézéchias : miracle opéré sur son cadran solaire, V, 126-133; I, 518.
Ézéchiel (Livre d') : son authenticité, V, 163-166. Nombreux détails qu'il donne sur le culte, III, 192-195; il n'est pas le premier à distinguer les prêtres des lévites, 202-209, 214. Objections relatives au plan de Jérusalem, II, 134, 135; V, 167; au déjeuner d'Ézéchiel, 168-169; II, 134, 282-286; à la prétendue anthropophagie des Juifs, 278-281; à diverses actions symboliques, V, 169-170.
EZNIG, I, 121.

F

Fabre d'Envieu, III, 243; V, 185.
Fabricy, II, 661.
Fabry de Montcault, II, 659.
Fassini, II, 664.
FAUSTE, I, 131; V, 255.
Faye, III, 241.
Fazzoni, II, 664.
Fêtes juives, III, 196-201.
FEUERBACH, II, 548.
FICHTE, II, 453, 502.
Figuier stérile, II, 160, 302.
FIGUIER (L.), III, 495.
Fils de Dieu et *filles de l'homme*, dans la Genèse, IV, 233-238, 7, 22.
Fleury (Cardinal de), II, 192.
Floris, II, 661.
Flourens (P.), III, 357, 360.
Flunk, IV, 248.
FONTANE, III, 508.
FONTANÈS, II, 404.
Forbin (de), II, 658.
FORMEY, II, 388.
Fosse aux lions, V, 192, 195.
Foster, II, 138.
Fourmi, dans les Proverbes, V, 64-67.
Fournaise, V, 192.
Foville (P. de), IV, 136, 434.
Fragments (Hypothèse des), II, 486, 588, 590.
France : l'incrédulité en France avant le XVIII^e siècle, II, 197-244; influence du déisme anglais sur la France, 191-193; le déisme français au XVIII^e siècle, 245-364; les défenseurs de la Bible à cette époque, 657-662; au XIX^e siècle, influence du rationalisme allemand en France, 619-632.
FRANCK (S.), I, 452.
Franzelin, IV, 503.
FRÉDÉRIC II, II, 398-403, 195, 258, 360-364, 391.
Freppel (M^gr), V, 255, 335.
Frères du Seigneur, V, 397-420.
FRIES, II, 503.

Frisch, v, 426.
Fritzsche, v, 141, 156.
Froehlich, iv, 643-648.
Fronton, i, 134.
Fulda, ii, 485.
Funérailles chez les Hébreux, iii, 113.

G

Galates (Épître aux), v, 456-480, 441, 451, 454.
Galgala (Circoncision à), iv, 447-452.
Galilée, sa condamnation, iv, 471-484.
Gamaliel, v, 429.
Garasse, ii, 218.
Garnier, i, 49.
Gassendi, ii, 222-227.
Gatterer, sur les premiers patriarches, iv, 225.
Gaubil, iii, 511, 521.
Gauchat, ii, 658.
Gaudry, iii, 313, 341, 406, 435.
Géants mentionnés par la Genèse, iv, 228-232.
Gebhardi, ii, 401.
Gédoyn, ii, 249.
Geiger, v, 6.
Gélase Ier (Saint), v, 461.
Gémistthe, i, 395.
Généalogie de J.-C. Voir *Jésus-Christ.*
Génération spontanée, iii, 389.
Genèse : son unité, iii, 28-33 ; sa place dans le plan général du Pentateuque, 25 ; son authenticité, 34-60 ; réponse à l'objection tirée des noms divins, 133-144.
Gentilis, i, 452, 482.
Geoffroy Saint-Hilaire (Is.), sur la différence entre l'homme et le singe, iv, 72.
Géographiques (Difficultés) dans la Bible, i, 32.
George, ii, 591, 602 ; iii, 196.
Gérard de Borgo San Donnino, i, 363.
Gerdy, iv, 10.
Gersdorf, v, 294.
Gesenius, ii, 615 ; v, 17, 108, 113, 403.
Gfrörer, v, 427.
Giesebrecht, iii, 150.
Gieseler, ii, 555.
1. Gilbert de la Porrée, i, 354.
2. **Gilbert**, professeur de Louvain, iv, 476.
Gildon, ii, 18.
Ginouilhiac (Mgr), v, 559.
Glaire, i, 49 ; iii, 240 ; iv, 470.
Gliddon, iv, 11.
Gnosticisme, i, 106-132 ; ses prétendues traces dans le N. T., v, 325, 488, 489.
Gobar, v, 527.
Gobineau (de), sur la différence entre l'homme et le singe, iv, 73.
Godfroy, v, 345.
Gœthe, i, 532 ; ii, 389 ; iii, 290.
Goldhagen, ii, 662.
Goldziher, iii, 78 ; iv, 212.
Gondolfo, i, 320.
Göschel, ii, 522.
Göze, ii, 424-428.
Grævius, i, 531.
Graf, ii, 602, 616 ; iii, 27, 201 ; iv, 541, 543 ; v, 138.
Gramberg, iv, 508 ; v, 135.
Grands prêtres hébreux, iii, 209.
Granier, sur la mandragore, iv, 346.
Gratiolet, sur la différence entre l'homme et le singe, iii, 422.
Grätz, ii, 613 ; v, 35.
Green, iii, 140.
Grégoire (Saint) le Grand, i, 226 ; v, 462.

Griesbach, II, 552, 495.
Griffet, II, 660.
1. Grimm (XVIIIe siècle), II, 331.
2. Grimm (XIXe siècle), IV, 610, 611, 649.
Grisar, IV, 482-484.
Groff, IV, 372.
Grotefend, IV, 299.
Grotius, I, 496-501; II, 8; V, 327, 530.
Gubernatis (de), IV, 151, 196.
Guéneau de Mussy, IV, 429.
Guénée, I, 43; II, 117, 285, 314, 660.
Guérin (Victor), IV, 567; V, 576.
Guichardin, I, 465.
Guidi, arabisant, IV, 288.
1. **Guillaume** d'Auvergne, II, 384.
2. Guillaume de Conches, I, 354.
3. Guillaume de Hildernissem, I, 369.
4. Guillaume l'Orfèvre, I, 357.
5. **Guillaume**, chanoine de Saint-Augustin, II, 663.
Guillemin, sur le miracle du cadran solaire, V, 127.
Guillelmine de Milan, I, 368.
Güttler, III, 474.
Gutzlaff, III, 515.
Guyon (Cl. M.), II, 659.

H

Hæckel, transformiste, III, 363-436, 268, 276, 278, 280, 282, 283, 310, 329, 354, 453; IV, 13, 35, 61, 77, 90, 133, 166.
Hahn, V, 16.
Hamard, III, 483.
Hardouin, V, 468.
Hardt (von der), II, 368-377, 40; IV, 342.
Harlez (Mgr de), IV, 157, 560; V, 13.
Harmensen, I, 493.
1. Hartmann (A.-Th.), II, 591.
2. Hartmann (Ed. von), III, 161, 270, 281, 318, 320.
Hasse, II, 485; V, 15.
Hasselquist, sur le lièvre, IV, 434.
Hausrath, II, 545.
Hävernick, III, 134; V, 16, cf. 157.
Havet, II, 632.
Hayer, II, 661.
Hébraïque (Langue), cause de difficultés dans les Écritures, I, 14-20.
Hébreux (Épître aux), V, 514-556, 452; I, 423.
Hecker, II, 194.
Heer, sur la différence entre l'homme et l'animal, III, 359-361.
Hegel, II, 522-524, 561.
Helcias, prétendu auteur du Deutéronome, IV, 538-548; II, 597; III, 128.
Helmont (*Van*), partisan de la génération spontanée, III, 389.
Helvétius, II, 331, 342-343.
Helvidiens, secte, V, 397.
Hengstenberg, II, 578, 643; III, 71, 134; V, 17, 230.
Hénoch, dans saint Jude, V, 570.
Henri VIII, I, 462.
Hensler, sur la chronologie primitive, IV, 224.
Héracléon, V, 318.
Herbelot (d'), sur la mandragore, IV, 347.
Herbert (Lord), II, 3-11
Herder, II, 440.
Hérédité, dans la législation mosaïque, III, 94. — L'hérédité explique la diversité des races, IV, 42-44.
Hermas (Pasteur d'), V, 317, 558.
Hervé de Dôle, V, 464.
Herwerden (Van), IV, 438.
Herzfeld, V, 156.
Hetzer, I, 450.
Heuse, V, 490.

Hexateuque, II, 605; IV, 438.
Heyne, II, 487.
Hiéroclès, I, 189-199.
Hilaire (Saint), I, 281; V, 373.
Hilgenfeld, II, 571, 577; V, 325, 487, 491, 570.
Himpel, IV, 445, 492; V, 117.
Hippolyte (Saint), I, 109.
Hirn, sur la création, III, 387.
Hitzig, II, 593, 616; IV, 307; V, 108.
Hobart, V, 293.
Hobbes, II, 11-13, 466; V, 522.
Hoffmann, II, 615.
Holbach (d'), II, 342, 33, 331.
Hollande : le rationalisme dans ce pays, II, 619.
Hollard, IV, 118.
Holsten, II, 571.
Holtzmann, V, 317, 491.
Homme, n'est pas un animal perfectionné, III, 266-436; antiquité de sa création, 452-537; tous les hommes descendent d'un seul couple, IV, 1-119. Voir *Unité de l'espèce humaine.*
Hommel, sur la dispersion des Sémites, IV, 283.
Horeb (Miracle de l'), II, 144; IV, 413.
Houbigant, II, 21.
Houssaye (Ars.), II, 315.
Hovelacque, IV, 36, 62.
Huet, V, 468.
Hug, II, 547, 553.
Hugo (Victor), III, 383; IV, 324.
Hulsius, I, 509.
Humbelot, I, 40.
Humboldt (de), monogéniste, IV, 15.
Hume, II, 178-187.
Huppeld, II, 598, 615; III, 163, 196; V, 45.
Huss (Jean, I,) 405.
Husson, mythologue, IV, 195.
Hutton, III, 243.
Huxley, III, 271, 354, 371, 400, 402; IV, 15.
Hyvernat, V, 350.

I

Ibbot, II, 76.
Ignace (Saint) d'Antioche, V, 314, 481, 504.
Ikoff, sur la couleur dans les races humaines, IV, 60.
Illgen, III, 146.
Immortalité de l'âme, attaquée I, 376; II, 400; l'auteur de l'Ecclésiaste le combat-il? V, 73; la foi à l'immortalité chez les premiers chrétiens, 583.
Inde : sa chronologie, III, 504-509.
Infaillibilité papale, conciliable avec la résistance de saint Paul à saint Pierre, V, 472.
Inspiration de la Bible, attaquée II, 130, 165, 171, 235, 288, 396.
Irénée (Saint), V, 250, 257, 290, 315, 422, 458, 492, 565, 566.
1. *Isaac,* III, 46-47.
2. Isaac ben Suleiman, II, 466.
Isaïe (Livre d') : son authenticité V, 107-125; II, 370, 615; le miracle du cadran, V, 126-133.
Isambert, sur le climat de la Palestine, IV, 430.
Italie : apologistes italiens, II, 664; influence du rationalisme en Italie, 620.

J

Jacob : lien de son histoire avec le plan de la Genèse, III, 46-49; Caractère de Jacob, IV, 315-318; il achète à Esaü son droit d'aînesse, 319-321; il obtient la bénédiction d'Isaac, 322-323; cause de son voyage, 324-326; II, 275; sa vision, IV, 355; épisode de

brebis, 327-335, et des mandragores, 336-349; Jacob lutte avec l'ange, II, 133, 377. Sa sépulture, III, 56.
Jacques (Saint), sa parenté avec N.-S., V, 398-400, 407-420; son rôle au concile de Jérusalem, 445; son Épître, 557-562; I, 420, 423; II, 564.
Jahel, IV, 488.
Jakob, sur l'ancienneté de l'homme, III, 482.
James, V, 470.
JANET, V, 378; cf. III, 320.
Jansen, construit une reproduction de l'arche, IV, 266.
JANSÉNISTES, I, 458.
1. *Jean* (Saint) : son *Évangile* : authenticité, V, 313-326; II, 528, 529, 568, 623; intégrité, V, 327-332; véracité, 333-341; ses *Épîtres*, 565-568; son *Apocalypse*, voir ce mot.
2. *Jean-Baptiste*, II, 418, 452, 453; V, 359, 362.
3. **Jean** (**Saint**) Chrysostome, I, 36, 217, 221; V, 459, 499.
4. JEAN d'Estienne, IV, 261.
5. JEAN de Leyde, I, 447.
6. JEAN d'Olive, I, 368.
7. JEAN de Parme, I, 362.
8. JEAN de Salisbury, I, 354.
Jéhovah, attaqué par la critique, II, 142, 172, 612; IV, 210; son nom et celui d'Élohim dans la Genèse, voir *Élohim*.
Jephté, IV, 488.
Jérémie : sa prophétie contre Babylone, V, 135-140; sa lettre aux Juifs captifs, 141-152.
Jérôme (**Saint**), I, 185, 186; V, 373, 458, 460, 461, 569.
JÉRUSALEM, critique semi-rationaliste, II, 196, 419.
Jésus-Christ. I. *Son existence*, II, 161, 347-352, 522; sa divinité, I, 213, 449, 472, 487, 489, 527-528; II, 573; son humanité, I, 328.
II. *Sa Vie*. Naissance de J.-C., I, 140; II, 301, 311, 350; sa généalogie, V, 366-374; I, 214; ses frères, V, 397-420; adoration des mages, II, 350; baptême de J.-C., 458; I, 141; sa tentation, II, 302; vocation des Apôtres, V, 363; vie publique de J.-C., voir § III et IV; sa passion, I, 142, 178; son agonie, 425; inscription de sa croix, V, 354; sa mort, II, 418, 504; sa résurrection, 96, 110-118, 535-542; I, 144, 529; V, 362; son ascension, I, 344; descente du Saint-Esprit, II, 161.
III. *Ses Miracles*, V, 375-395; I, 142, 215, 329, 393; II, 98-112, 155-160, 302, 341, 398, 402, 582; miracle de Cana, 101, 159-160, 302; vendeurs chassés du temple, 302; transfiguration, 303, 457; marche sur les eaux, I, 181; pêche de saint Pierre, II, 460; figuier maudit, 160, 302; *guérison* des possédés, V, 371-395; II, 101, 159, 397, 398; des sourds-muets, 462; des paralytiques, 101, 104; des lépreux, 461; *résurrections*, II, 107; la fille de Jaïre, 108; le jeune homme de Naïm, 108; Lazare, 108, 109, 461; *prophéties* faites par J.-C., 164.
IV. *Sa Doctrine*, I, 488; II, 277, 303-305, 395, 455, 581; ses paraboles, 303; parabole des talents, 276; la femme adultère, V, 327-332; entretien avec la Samaritaine, II, 101. *Caractère* de J.-C., II, 188, 252, 299-301, 417-418.
JOACHIM de Flore, I, 360-370.
Joanna, V, 298.

Job (Livre de) : son caractère historique, v, 1-14; II, 370; son authenticité, v, 15-28.
Johnson, II, 170.
Joly, II, 660.
Jonas, attaques contre son histoire, v, 232-240; I, 154; II, 372.
Jones, sur la poésie asiatique, v, 85-87.
JORIS, I, 451.
1. *Joseph*, fils de Jacob, III, 50-51; IV, 361.
2. *Joseph*, père nourricier de J.-C., v, 398-420.
3. *Joseph*, frère du Seigneur, v, 398, 407-420.
Josèphe, I, 94; v, 430.
Josias : le Deutéronome ne date pas de son règne, IV, 538-548.
Josué (Livre de) : son antiquité, IV, 437-446; III, 223; difficultés soulevées contre lui, IV, 447-484.
Jours de la création, III, 240-265.
JOVINIANISTES (Secte des), V, 397.
Jubilé hébreu, III, 198.
Judas le Gaulonite, V, 427-431.
Jude, son Épître, V, 407-420, 398, 400; I, 423.
Judith (Livre de), IV, 562-576.
Juges (Livre des), IV, 485-488.
Jules Africain, III, 465; V, 371.
JULIEN l'Apostat, I, 200; V, 59.
JUSTI, II, 615; V, 108.
1. JUSTIN, I, 108.
2. **Justin (Saint)**, I, 281; V, 291, 315, 372, 520, 579.
Justinien, I, 279.
Juvet, I, 42.

K

KAISER, III, 27, 163.
KANT, II, 453-455.
KAUTZ (Jacques), I, 451.
KAYSER, II, 603; IV, 350, 541.
Keerl, V, 155.
Keil, II, 618; III, 134, 240; IV, 446, 509; V, 320, cf. 157.
KEIM, II, 571.
Kepler, IV, 467.
Kerkerdere, V, 470.
KERNER, II, 518.
Khell, IV, 605.
Kircher (le P.), III, 126, 389.
KLEINERT, V, 123.
KLOSE, II, 420.
Klostermann, III, 214.
Knabenbauer, III, 13, 132, 474; V, 117.
KNOBEL, II, 596, 616; III, 149; IV, 407, 415, 438; V, 15, 70, 71, 108, 113, 135.
KNOX, IV, 12.
KOLB, III, 538; IV, 171.
Kölliker, sur l'évolution, III, 405.
Kollmann, sur la forme du crâne, IV, 79.
KÖLLN, V, 135.
Konarski, II, 663.
König, IV, 359, 444.
KOPPE, II, 615; V, 107.
Kortholt, I, 531.
KÖSTLIN, II, 571, 572.
Krabbe, II, 643.
KRANE, II, 548.
Kremer (von), sur la dispersion des Sémites, II, 282, 286.
Kruse, sur les Hindous, III, 504.
KUENEN, II, 604, 619; ses nombreuses attaques contre la Bible, III, 27, 34, 204; IV, 352, 406, 423, 425-427, 541, 543, 545; V, 109-111, 114-116, 120-123, 136, 138, 140, 163, 170-173, 176-179, 186, 195-202, 213, 229, 230, 233-236, 241, 242, 246.
Kuhn, II, 547.
Kunth, III, 349.
Kurtz, III, 30, 134, 241.

L

Labbe, III, 459.
Laberthonie, II, 662.
Lacédémone, ses rapports avec le peuple juif, IV, 607-611.
Lacépède, III, 349.
Lacordaire, II, 639; IV, 140; V, 83, 364-365.
Lactance, I, 191.
LA FARE, II, 243.
LAGARDE (de), IV, 591.
La Harpe, II, 252, 343, 356.
LAMARK, III, 289, 309, 390.
Lamartine, sur Balbek, IV, 365.
Lambert (B.), II, 354.
LA METTRIE (de), II, 341, 361.
LA MOTHE-LE-VAYER (de), II, 226-228.
Lamourette, II, 662.
Landi, II, 665.
LANG (Andrew), IV, 173.
LANGE, V, 565.
Langues: leur pluralité ne prouve pas le polygénisme, IV, 89-97.
LA PEYRÈRE, IV, 5-7, 260; I, 522; II, 468.
Laplace, sur Galilée, IV, 476.
La Plaigne (de), II, 354.
Lapparent (de), III, 444, 482-486.
Laprade (de), IV, 359.
Lardner, II, 32.
LARROQUE, II, 632.
1. LARTET (Ed.), III, 495.
2. *Lartet* (L.), sur la mer Morte, IV, 333.
Lassen, indianiste, III, 506.
LATREILLE, V, 64.
LAUKHARD, II, 194, 361.
Laulahnier (de), II, 660.
Laurent (Saint), I, 229.
Lauth, sur la chronologie égyptienne, III, 535.
Lavaud de Lestrade, III, 254, 361.
Law, II, 190.
LAYARD, V, 143.
Lazare (Résurrection de), II, 108, 109, 461; voir *Jésus-Christ*.
Le Bon, sur le volume du cerveau, IV, 85, 86.
1. LE CLERC (Jean), I, 497; II, 472-476, cf. 126.
2. **Le Clerc** (Laurent), II, 241.
Lefebvre (J.), III, 264.
Lefèvre (A.), mythologue, IV, 195.
Le Franc de Pompignan, II, 658.
Le François, II, 657.
Legge, sinologue, III, 514.
Législation, voir *Loi mosaïque*.
Leibnitz, II, 383, 26.
Leland, II, 151, 176, 187.
Le Moyne, II, 115.
LENGERKE, II, 592, 616.
Lenormant (Fr.), IV, 272, 273, 275, 399; V, 174, 195, 203, 226.
Léontopolis (Temple juif de), III, 183.
Lepan, II, 269.
Lépreux guéris par J.-C., II, 461.
Lequien, III, 469, 474.
Lescœur, V, 393.
Leslie, II, 21.
LESS, II, 419.
LESSING, II, 404-435, 551; I, 531.
Lesueur, sur la chronologie primitive, IV, 224.
Le Vassor, II, 220.
Lévites, attaques à leur sujet, III, 202-212; redevances lévitiques, 213-226.
Lévitique, sa place dans le plan général du Pentateuque, III, 25; son authenticité, 61-130, 145-162; difficultés, IV, 405-415.
Libre esprit (Secte du), I, 356.
Liénard, archéologue, V, 27.
Lièvre, dans la loi mosaïque, IV, 432-435.
Lightfoot, V, 320, 324.
LIMBORCH (Van), I, 497.

Linné, III, 334; IV, 8.
LIPSIUS, V, 491.
LITTRÉ, II, 620; IV, 145, 153, 333; V, 126-129.
Locke, II, 21, 48, 254.
Löhr, V, 112, 124.
Loi mosaïque : caractère général, IV, 417-418; répétitions de lois, 419-422; prétendues contradictions, 423-427; lois alimentaires, 428-435. Les lacunes mêmes de cette législation prouvent l'authenticité du Pentateuque, III, 91-102.
Longévité des premiers hommes, IV, 222-227.
Lortet, sur les fourmis, V, 65.
Löscher, II, 387.
Loth (Femme de), II, 374.
LOURDET, II, 250.
LUBBOCK, III, 332, 478, 492; IV, 116.
1. *Luc* (Saint), son *Évangile* : authenticité, V, 290-294; cf. II, 567; véracité, V, 295-312; ses *Actes*, voir ce mot. Saint Luc n'est pas l'auteur de l'Épître aux Hébreux, 530.
2. **Luc** (de), II, 67; IV, 266.
LUCIEN, I, 152-155, 126.
LÜCKE, V, 501.
LUTHER, I, 403-434; IV, 562; V, 155, 528, 558.
Lutteroth, sur le recensement de Quirinius, V, 309.
Lydia, sœur du Seigneur, V, 415.
LYELL, III, 308, 452, 476, 491, 502; IV, 15.
Lysanias, tétrarque, V, 296.
Lysias, tribun, V, 431.
LYSIMAQUE, I, 94.
Lyttleton, II, 118.

M

Macaire de Magnésie, I, 165.
Machabées : Ier livre, IV, 595-619; IIe livre, 620-650.
MACHIAVEL, I, 398.
Mack, II, 547.
Macri, I, 40.
MAES, II, 466.
MAILLET (de), III, 286, 309, 415.
MAIMONIDE, I, 512, 522.
MAINFREDA, I, 368.
Maistre (J. de), II, 246, 325.
1. MALLET, II, 170.
2. *Mallet du Pan*, sur la révolution, II, 359.
Malleville (de), II, 658.
Malpighi, explique la coloration de la peau humaine, IV, 49.
Malvenda, IV, 261.
Manassé, sa captivité à Babylone, IV, 511-517.
MANDEVILLE, II, 66.
Mandragores de Ruben, IV, 336-349.
MANEN (von), V, 491.
MANÈS, I, 309.
Manéthon, sa chronologie, III, 523-527.
MANICHÉENS, I, 307-331, 131.
Manouvrier, sur le crâne humain, IV, 75.
MANTEUFFEL (de), II, 390.
MARAIS, II, 241.
1. *Marc* (Saint), son Évangile : authenticité, V, 275-278; II, 567-585; intégrité, V, 279-283; véracité, 284-289.
2. MARC de Memphis, I, 312.
Marchant, sur la circoncision, IV, 431.
MARCION, I, 114-125, 128-132; V, 291, 453, 482.
1. *Marie*, mère de Jésus-Christ, n'a eu qu'un fils, V, 397-420.
2. *Marie* de Cléophas, V, 410.
3. *Marie*, sœur du Seigneur, V, 415.
Marinus, I, 230.
Mariti, sur la mandragore, IV, 347.

Märklin, II, 524.
Martial (Saint), V, 463.
1. **Martin**, bénédictin, I, 40.
2. **Martin**, jésuite, III, 466.
3. **Martin** (Th.-H.), III, 241, 467.
Martini, III, 511.
Martins, III, 275.
Masius, II, 466.
Maspero, égyptologue, IV, 374, 384; V, 84.
Massaliens (Secte des), I, 317.
Matthæus (X.), V, 15.
Matthieu (Évangile de Saint) : son caractère d'après l'école de Tubingue, II, 567; son authenticité et son intégrité, V, 255-263; sa véracité, 264-274.
Matthioli, IV, 341.
Maury, IV, 265.
Maybaum, III, 155, 160.
Mayerhoff, V, 487.
Mayr, II, 664.
Meignan (Mgr), III, 138, 471, 472; IV, 537.
Méliton, V, 315, 579.
Ménant, V, 147, 152, 175, 190.
Menno, I, 506.
Menoux (de), II, 658.
Mer Morte, IV, 311-314.
Mercier, II, 357.
Méric (Abbé), IV, 150; V, 393.
Mersenne, II, 216.
Mertian, V, 423, 424.
Messe (Prières de la), empruntées en partie à la Bible, I, 286.
Méthode (Saint), I, 36, 185.
1. Meyer (Ed.), III, 127; IV, 307, 309, 381.
2. **Meyer** (H.), I, 40.
Michaelis, IV, 334, 404; V, 211; cf. II, 196.
Michel de Césène, I, 369.
Michelet de Berlin, II, 522.
Michelis, III, 241.
Milieu : son influence sur la diversité des races humaines, IV, 39-42.
Millénarisme, V, 583.
Milne-Edwards, sur le bathybius, III, 403.
Miracle, cause de nombreuses attaques contre la Bible, I, 31; possibilité du miracle et possibilité de le discerner, 66-84; attaques contre le miracle en général et contre ceux de la Bible en particulier, 155, 195, 465, 470, 479, 513-518; II, 15, 39, 53, 56, 57, 78, 131, 142, 157, 184-186, 208, 236, 323, 332, 385, 626, 645. Interprétation des récits de miracles par le rationalisme : explication allégorique, II, 88-122, naturelle, 436-463, 374, et mythique, 464-549. Les récits de miracles du Pentateuque confirment son authenticité, III, 80-90. Miracles de Jésus-Christ voir *Jésus-Christ*, § III.
Mivart, III, 314.
Modestus, I, 128.
Mœbius, sur le bathybius, III, 402.
Moigno (Abbé), IV, 16.
1. *Moïse* : son existence, II, 290; sa double mission, III, 34-35; son exode, IV, 361-415; I, 98; sa législation, IV, 417-435; rayonnement de son visage après son séjour au Sinaï, I, 471; II, 448; récit de sa mort ajouté au Pentateuque, III, 7, 12; cf. V, 570; attaques contre son caractère, II, 36, 37, 250, 341; contre sa doctrine, I, 521; II, 144; il est l'auteur du *Pentateuque*, voir ce mot.
2. **Moïse** (Abbé), I, 46.
Molkenbuhr, V, 470.
Molloy, III, 243, 443-446, 470, 473.
Mommsen, sur le monument d'Ancyre, V, 312.

Monère, III, 368.
Moneta, I, 329.
Moniglia, II, 664.
Monisme : exposé de ce système, III, 363-384; sa critique, 385-436.
Monnet, II, 660.
Monothéisme patriarcal, IV, 350.
Monsabré, III, 496.
MONTAIGNE, II, 200-213.
MONTESQUIEU, II, 316-318, 191.
MOREAU de Jonnès, IV, 210.
MORELLY, II, 358-359.
MORGAN (Th.), II, 139-151.
Morin (le P.), III, 465.
MORTILLET (de), III, 416, 453, 497.
MORTON, IV, 11.
Motais (Abbé), III, 264; IV, 261.
Movers, IV, 509, 563.
MUELLER, V, 325.
Mühling, IV, 509.
1. **Müller** (Jean), IV, 108.
2. MULLER (Max), III, 508; IV, 95, 201.
3. MULLER (Ottfried), II, 488.
4. **Müller-Simonis,** V, 350.
MUNCK, II, 621.
Munster, partisan de la génération spontanée, III, 389.
MÜNZER, I, 444-447.
Muratori (Canon de), IV, 475; V, 290, 315, 492, 511, 512, 569.
Musæus, I, 530-531.
Muyart de Vouglans, II, 662.
Mystères du moyen âge, mise en scène de la Bible, I, 299.
Mythique (Système), II, 464-549; IV, 191-217; II, 143, 488, 490, 501, 534.

N

NAASSÉNIENS (Secte des), I, 112; V, 482.
Nabuchodonosor, sa statue, V, 191; sa folie, 195; II, 276; son nom donné à Assurbanipal, dans Judith, IV, 570.
NACHTIGALL, II, 486; IV, 438.
Nadaillac (de), sur les premiers hommes, III, 498.
Nägelsbach, V, 108.
NAIGEON, II, 126, 213.
Naïm (Veuve de), voir *Jésus-Christ.*
Naudin, ses expériences sur l'évolution, III, 359.
Naville, IV, 378.
NEANDER, V, 501, 531.
Néron et l'Apocalypse, V, 579.
Neubauer, V, 470.
Nève, indianiste, III, 508.
Newton, II, 21.
NICÉTAS, I, 322.
1. **Nicolaï** (Alphonse), II, 664.
2. NICOLAÏ (Frédéric), II, 410, 420.
1. NICOLAS de Cusa, IV, 473.
2. NICOLAS (Michel), II, 622-625.
Nicon (Saint), V, 332.
NIEBUHR, II, 488.
Nil (Saint), I, 258.
NOACK, V, 491, cf. 93.
Nob, ville sacerdotale, III, 221.
NÖLDEKE, II, 593-599; IV, 301-307, 550, 562, 579, 590, 604, 620, 622; V, 2, 11, 16, 21, 30, 31, 35, 37, 40, 69, 71, 108, 163.
Nom divin : sa diversité dans le Pentateuque, voir *Élohim.*
Nombres (Livre des), sa place dans le plan général du Pentateuque, III, 25; son authenticité, 61-130, 145-162; difficultés, IV, 363, 405-415.
Nonnotte, I, 46; II, 659.
NOTT, IV, 11, 189.
NOVALIS, I, 532.
NOVAT, V, 519.
NOVATIEN, V, 519.

O

OCHIN, I, 452, 466.

Oleaster, IV, 261.
Olier, I, p. XI.
Opffermann, V, 470.
Oppert, IV, 569; V, 191.
Orelli (von), III, 209, 211.
Origène, 147, 149, 36, 169, 255; V, 258, 317, 422, 460, 526, 569, 578.
Ortlibariens (Secte des), I, 357.
Osée (Livre d'): son authenticité, V, 229; II, 370; sa moralité, V, 230-231.
Otmar, II, 486.
Owen, anatomiste, III, 422, 537; IV, 15.

P

Pagi, III, 468.
Païens, leurs attaques contre la Bible, I, 90-105.
Paillet de Warcy, II, 269.
Palestine, sa conquête par les Hébreux, IV, 453-458.
Paley, V, 450.
Palmer (H. J. E.), IV, 609.
Palmieri, V, 38.
Pamphile (Saint), I, 256.
Pannier (E.), III, 474.
Pantène (Saint), V, 257, 525.
Panther, I, 140.
Papias, V, 255, 274, 275, 565.
Pâque juive, III, 196, 198, 200.
Para du Phanjas, II, 661.
Paralipomènes, attaques contre ces livres, IV, 508-524; II, 500, 613.
Parker, I, 464.
Parvish, IV, 541.
Passage de la mer Rouge, II, 144, 417; III, 85.
Pasteur, ses expériences sur les microbes, III, 393.
Pastorales (Épîtres), V, 501-511.
Patarins (Secte des), I, 319.
Patin (Guy), II, 224.
Patriarches antédiluviens, IV, 191-217; postdiluviens, voir *Abraham*, etc. Leur religion, IV, 350-360.
Patrizi, V, 38.
1. *Paul* (Saint), sa vie d'après les Actes, V, 431-450; attaques contre son caractère ou sa doctrine, I, 216; II, 119-121, 150, 162, 174, 306-307, 397; ses Épîtres, V, 451-556; I, 216; II, 508; voir *Romains*, *Corinthiens*, etc. Sa résistance à saint Pierre, V, 456-476; saint Paul opposé à saint Pierre par la critique moderne, II, 561-585, 149, 624; I, 183; V, 434-450, *passim*.
2. Paul, fils de Callinice, I, 314.
Paulian, II, 661.
Pauliciens (Secte des), I, 313-316.
Paulin (Saint), I, 232, 291.
Paulinisme, voir *Paul* 1.
Paulus, II, 450-463, 541, 554, 615; I, 531.
Pawlicki, V, 573.
Payne-Smith, III, 206.
Pêche de saint Pierre, II, 460.
Pectoral du grand prêtre, III, 120.
Pellico (Silvio), I, p. XVII.
Pentateuque : I. *Son authenticité* : *a*) *preuves* extrinsèques, III, 9-16, et intrinsèques, 17-130. *b*) *Objections* : leur histoire, I, 127-128, 172; II, 59, 146, 170, 292, 443, 465-501, 586-618, 623, 631; réfutation des objections philologiques, III, 131-162, et historiques, 163-226. — II. *Son explication* : cosmogonie biblique, III, 227-436; chronologie biblique, 437-563; unité de l'espèce humaine, IV, 1-120; Adam et Ève, 121-170; les hommes antédiluviens, 171-238; le déluge, 239-292; Abraham, 293-314; Jacob, 315-

360; l'exode, 361-416; la loi mosaïque, 417-435.
Pentecôte, fête juive, III, 196.
Pérates (Secte des), I, 112.
Pères de l'Église, I, 247.
Pérès (J.-B.), II, 354.
Perrot (G.), sur l'arche d'alliance, IV, 393.
Pesch, V, 457.
Petau (le P.), III, 443, 459, 469.
Pétrinisme, opposé au *paulinisme*, voir *Paul* 1.
Pétronille (Sainte), I, 275.
Pey, II, 661.
Peyrat, II, 632.
Pezron, III, 439, 466.
Pfaff, sur le déluge, IV, 263.
Pfleiderer, V, 491.
Philastre (Saint), V, 521.
Phileleutherus Lipsiensis, II, 75.
Philémon (Epître à), V, 512-513, 452.
1. **Philippe** de Gortyne, I, 128.
2. **Philippe** Sidète, I, 218.
Philippiens (Épître aux), V, 484-486, 452.
Philon, I, 96.
Philostrate, I, 194-195.
Photius, I, 219; V, 459.
Picard de Saint-Adon, II, 659.
1. *Pierre* (Saint), attaqué, II, 352; son identité avec Céphas, V, 456-476; ses Épîtres, 563-564; I, 423; II, 508, 564. Son enseignement opposé à celui de saint Paul par la critique rationaliste, voir *Paul* 1.
2. Pierre d'Albano, I, 381.
3. **Pierre d'Ailly**, I, 384.
4. **Pierre Lombard**, V, 464.
Pierret, sur la chronologie égyptienne, III, 536.
Piétisme, I, 458-461.
Piétrement, cité sur les brebis de Jacob, IV, 331.
Pighius, V, 466.
Pintus, V, 470.
Pithom, ville, IV, 378-379.
Plaies d'Égypte, II, 90, 142; III, 83.
Planck, II, 571, 572.
Plantier (Mgr), V, 63.
Politiques (Parti des), II, 220.
Polycarpe (Saint), V, 314, 484, 504, 565.
Polycrate, V, 315.
Polygénisme réfuté, IV, 1-120.
Polynésie, origine adamique de ses habitants, IV, 102-104.
Pompéï (Caricature de), I, 91.
Pomponace, I, 390-394, 381.
Pomponius Lætus, I, 396-398.
Pons, I, 40.
Pontas, I, 40.
Poole, III, 112, 220.
Pope, II, 124, 153.
Popper, IV, 389.
Porphyre, I, 156-188; V, 219.
Posidonius, I, 93.
Possédés guéris, voir *Jésus-Christ*.
Postel (Henri), II, 660.
1. *Pouchet* (F.-A.), partisan de la génération spontanée, III, 390.
2. Pouchet (G.), IV, 117.
Prades (Abbé de), II, 343.
Préadamites, II, 468; IV, 17-23.
Prémare, III, 510.
Prêtres hébreux, III, 202-212; leurs redevances, 213-226.
Prichard, III, 439; IV, 15, 27, 66, 78, 105.
Priestley, V, 314.
Priscillianistes, secte, I, 312.
Prophéties, attaquées, I, 519-520; II, 78-83, 134, 162-165, 294-295, 615, 616. Défense des prophéties d'Isaïe, V, 107-133, Jérémie, 134-153, Baruch, 155-161, Ezéchiel, 163-170, Daniel, 171-228, Osée, 229-231, Jonas, 232-240, et Zacharie, 241-248.

Proverbes (Livre des) : sa doctrine, v, 59-63 ; ce qu'il dit de la fourmi, 64-67.
Pruner-Bey, sur la race nègre, iv, 59, 77.
Psaumes : leur authenticité, v, 29-42 ; ii, 499, 609, 616 ; leur doctrine, v, 43-57 ; ii, 264.
Ptolémée, v, 318.
Puits en Orient, iii, 55.
Purification de Marie, v, 360.
Purim (Fête des), iv, 590.

Q

Quatrefages (de), iii, 315, 321, 337, 358, 375, 416, 432 ; iv, 16, 36, 40, 42, 103, 105, 161, 333, 335.
Quinet, ii, 587, 652.
Quirinius, v, 307-312.

R

Rabelais, ii, 199.
Races humaines : leur diversité, iv, 24-104 ; iii, 500 ; leur unité spécifique, 105-120.
Ragès, ville, iv, 552.
Raingeard, iii, 263.
Ramsès, ville, iv, 383.
Ramus, i, 493.
Rask, sur la chronologie primitive, iv, 224.
Rational du grand prêtre, iii, 120.
Ratzel, paléontologiste, iii, 487.
Rautenstrauch, v, 470.
Rawlinson, iii, 534 ; iv, 360.
Ray, ii, 190.
Ray-Lankester, iv, 181.
Raymond de Tarragone, i, 380.
Raynal, ii, 331, 341.
Re, iii, 7.
Recensement de Quirinius, v, 307-312.
Reclus, iv, 189, cf. 312.
Redevances sacerdotales, iii, 213-226.
Regnier (Claude), ii, 661.
Reimarus, ii, 414-420.
Reinhold, ii, 453.
Remontrants, secte, i, 502.
Renaissance, i, 394-401.
Renan, ii, 625-632 ; i, 14, 127, 518, 533 ; ii, 294, 355, 463, 469, 470, 472, 483, 545 ; iii, 92, 101, 120, 164, 165, 197, 203, 279 ; iv, 96, 152, 268, 351, 390, 418, 419, 530-532, 542, 545, 548 ; v, 5, 7, 16, 21, 22, 43, 71, 73, 75, 78-80, 89, 91, 256, 264-271, 274, 284-289, 295-307, 320-322, 331, 335, 338, 367, 368, 378-382, 386, 389-403, 408-413, 416-424, 427, 435-439, 453-456, 478-482, 486, 489-497, 501-504, 512-514, 533, 534, 553, 559, 560, 564, 572-586.
Renooz, sur la différence entre l'homme et l'animal, iii, 324.
Répétitions reprochées à la Genèse, iv, 245, 297 ; aux quatre derniers livres du Pentateuque, 405-415, 419-422.
Reusch, iii, 255, 308, 468, 492-495 ; iv, 269.
Reuss, ii, 602 ; i, 426 ; ii, 614 ; iii, 4, 72, 82, 98, 137, 141, 164, 176, 202, 216-220 ; iv, 122, 137, 167, 214, 219, 223, 233, 303, 305, 336, 355, 367, 369-388, 403, 405, 418, 421, 439, 441, 448-456, 462, 485, 489, 533, 538, 540-544 ; v, 2-11, 21, 24-30, 33-37, 41, 60, 80, 81, 95-104, 135-137, 164, 165, 176, 181, 204-207, 210, 217, 219, 222-228, 232, 233, 243, 278, 307-310, 324-326, 330, 336, 339, 428, 501-504.
Réville, v, 44, 50, 572.
Riccioli, iii, 457 ; iv, 484.
Richou, i, p. xx.

Riche, II, 601.
Ritschl, II, 571, 572, 577.
Rivière, découvre l'homme de Menton, III, 427.
Robert (C.), IV, 261.
Roberts, IV, 470.
Robin, III, 432.
Robinet, III, 286, 405.
Rochas (de), V, 378.
Röckerath, III, 459.
Rodrigues-Henriques, II, 632.
Roël, I, 509.
Rois (Livres des) : difficultés soulevées contre eux, IV, 489-548; II, 613.
Romains (Épître aux), V, 411-454.
Rosenmüller, IV, 334, 345; V, 17, 209, 217.
Roskoff, IV, 117.
Rösselt, II, 196.
Rougé (de), III, 455.
1. Rousseau (J.-B.), II, 243.
2. Rousseau (J.-J.), II, 319-329, 191, 315; I, 69; IV, 172.
Roussel (C.), II, 657.
Rousset (J.), II, 75.
Roux-Lavergne, cité sur l'évolution, III, 325.
Royer (Clémence), III, 275.
Royer-Collard, II, 313.
Ruben et les mandragores, IV, 336-349.
Rüdiger, II, 401.
Rufin, I, 186.
Rupert, I, 273.
Ruppelmonde (Mme), II, 251.
Ruth, II, 370.
Ryssel, III, 162.

S

1. **Sabatier** (A.), V, 510, 511, 568.
2. **Sabatier** de Castres, II, 269.
Sabbat, I, 98; III, 197; IV, 422.
Sachs, II, 365.
Sacrifices, III, 187-195.
Sagesse (Livre de la), V, 95-102.
Saint-Evremond, II, 224.
Saint-Hilaire (Barth.), sur la chronologie indienne, III, 509.
Saint-Pavin, II, 218.
Sales (de), sur la chevelure humaine, IV, 65.
Salmeron, V, 471.
Salmon (G.), V, 503, 564.
Salomé, sœur du Seigneur, V, 415.
Salomon : son jugement, I, 91; ses richesses, II, 277; ses rapports avec Hiram, IV, 517; ses livres : les Proverbes, V, 59-67; l'Ecclésiaste, 68-79; le Cantique, 80-93.
Salvador, II, 621.
Samaritaine (la), II, 101.
Samaritains, leur conversion, V, 443.
Samson, IV, 486; II, 377, 397.
Samuel : son caractère, IV, 525; il fonde les écoles de prophètes, II, 146; pourquoi il établit la royauté, IV, 493, 525-526; il sacre Saül, 494; I, 514; ses démêlés avec ce roi, II, 147; IV, 526 : immolation d'Agag, 527-529; Samuel sacre David, 495; il apparaît à Saül, V, 104.
Sanctuaire : son unité chez les Juifs, III, 172-186.
Sandbichler, II, 664.
Santa Cruz (de), I, 40.
Saporta (de), sur l'antiquité de l'homme, III, 454.
Sara, IV, 293.
Sattler, II, 663.
Saturnin, I, 108.
Saül, son sacre, I, 514; II, 494; ses démêlés avec Samuel, 526-529; ses rapports avec David, 494-498.

Sayce, sur la chronologie chaldéenne, III, 545.
Sayous, son jugement sur Collins, II, 87.
Scaliger, II, 131; III, 458.
Schäfer, III, 242.
Schaff, III, 467.
Schanz, sur Galilée, IV, 476.
SCHELLING, I, 469.
Schenk, I, 42.
Scheurléer, II, 75.
SCHILLER, II, 453.
Schlegel, II, 309, 331, 354, 435.
SCHLEIERMACHER, II, 505-507, 520, 554; V, 501, 559.
Schlottmann, V, 17.
1. SCHMIDT (Christian), V, 491.
2. SCHMIDT (Laurent), II, 193, 390, 412.
3. SCHMIDT (O.), III, 282.
SCHNECKENBURGER, V, 426.
SCHOLZ, IV, 563.
SCHRADER, II, 593, 599; III, 143; IV, 279, 309; V, 200, 227, 426.
SCHULTZ, II, 362.
Schürer, sur I Machabées, IV, 595.
SCHWARTZ, IV, 200.
SCHWEGLER, II, 571, 577; V, 453, 570,
SCHWENKFELDT, I, 439-441.
Scientifiques (Difficultés) contre la Bible, I, 33.
SCOT Erigène, I, 332-337.
Scrivener, V, 281.
SEELEY, II, 635.
Seetzen, sur la mandragore, IV, 339.
SEINECKE, V, 113, 114, 123.
Seisenberger, V, 498.
Sémites, leur dispersion après le déluge, IV, 276-292.
SEMLER, II, 392-398, 194, 419, 424; I, 460.
Sepp, II, 547.
Serpent de l'Éden, IV, 156-158; II, 446.
SERVET (Michel), I, 452, 487.
Séthites, IV, 218-221.
Seyffarth, III, 459.
SHAFTESBURY (comte de), II, 46-67.
SHARPE, IV, 485.
Shaw, V, 300.
Sherlock, II, 80, 114, 116.
Silas, n'a pas écrit l'Épitre aux Hébreux, V, 530.
Silex de Thenay, III, 549-563.
Silhon (de), II, 210.
Silveira (de), I, 42.
Sime, III, 186.
1. *Simon*, frère du Seigneur, V, 398, 407-420.
2. **Simon** (Jordan), II, 663.
3. *Simon* (L.), sur la permanence des espèces, III, 319.
4. **Simon** (Richard), ses théories dangereuses, II, 469-476.
5. SIMON de Tournay, I, 379.
Simplicianus, I, 263.
Singe, n'est pas l'ancêtre de l'homme, III, 370-432.
Smedt (de), V, 508.
SMEND, III, 15.
1. **Smith** (W.), III, 14.
2. **Smyth** (Th.), IV, 16.
SNELLIUS, I, 493.
1. SOCIN (Fauste), I, 481.
2. SOCIN (Lélio), I, 481.
SOCINIANISME, I, 481-492, 463.
Sodome détruite, IV, 311-314; II, 489.
Soleil arrêté par Josué, IV, 459-484.
SORBIÈRE, II, 224.
SÖRENSEN, IV, 307.
Sourds-muets guéris par J.-C., II, 462.
SOURY, II, 632; III, 371, 380, 381.
Spalding, ses concessions au rationalisme, II, 196, 363.

Sparte, ses rapports avec le peuple juif, IV, 607-611.
Spedalieri, II, 664.
SPENCER, III, 280.
SPENER, I, 458.
SPINOZA, I, 504-534; II, 455, 468; V, 126.
Sprenger, sur l'origine des Sémites, IV, 279.
STÄHELIN, II, 592; III, 146; IV, 438.
STANLEY (A. P.), IV, 318, 463; V, 43, 54.
Stara, III, 244.
Stein, V, 314.
Stickel, V, 17.
Storchenau, II, 662.
Storr, II, 552.
STRAUSS, II, 513-549, 270, 463; I, 179; III, 272; V, 253, 258, 326, 333, 334, 343-346, 357-375.
STUDER, V, 15.
STUHLMANN, V, 15, 24.
Suarez, V, 463, 465.
Suchetet, III, 359.
SUHM, II, 400.
Suisse : le rationalisme dans ce pays, II, 619.
Susanne, V, 219-223.
Suse, IV, 578, 586, 587.
Swift, II, 190.

T

1. *Tabernacle* hébreu, IV, 389-404; II, 612, 614; III, 116.
2. *Tabernacles* (fête des), III, 104, 196, 199.
Table ethnographique de la Genèse, IV, 271-275.
TAINE, II, 189, 308, 336.
Talents (Parabole des), II, 276.
Talmud, III, 11.
Tatien, I, 280, cf. 126; V, 318, 334.
TAUBERT, V, 75.
Taurel, I, 464.
TÉLESPHORE de Cosenza, I, 369.
Tempier, I, 377.
TEMPLE (Dr), II, 633.
Téraphim de Rachel, IV, 354.
Tertullien, I, 128-130; V, 253, 291, 317, 422, 458, 492, 522, 565, 569.
Texte des sermons, tiré de la Bible, I, 285.
THAMER, I, 452.
Tharsis, IV, 521-524.
Thenay (Silex de), III, 549-563.
THENIUS, II, 616.
Théodore de Mopsueste, I, 217, cf. 303.
Théodoret, I, 185, 222; V, 52, 231, 461.
Théodose le Jeune, I, 288.
THÉODOTE, V, 318.
Théodulphe (Bible de), I, 264.
1. **Théophile (Saint)** d'Antioche, I, 280; V, 315.
2. **Théophile (Sainte),** I, 275.
3. THÉOPHILE de Viau, II, 217.
Thessaloniciens (Épîtres aux), V, 491-500, 452.
Theudas, V, 427-431.
THIERIOT, II, 277.
Thiersch, II, 578.
Tholuck, II, 190, 196, 547.
1. **Thomas (Saint)** d'Aquin, IV, 576; V, 465.
2. **Thomas** (Antoine), II, 658.
3. **Thomas** (Jacob), I, 522.
4. THOMAS de Pouille, I, 369.
THOMASIUS, II, 378-380.
Thomson, voyageur en Palestine, IV, 320; V, 64.
Thyeste (Festin de) reproché aux premiers chrétiens, I, 102.
TIELE, I, 502; IV, 117, 266.
Timothée (Épîtres à), V, 501-511, 452.
TINDAL, II, 123-138; V, 167.
Tirin, V, 471.
Tischendorf, V, 281.

Tite (Épître à), v, 501-511, 452.
Tobie (Livre de), iv, 549-561.
Tobler, ii, 571.
Toits en Palestine, v, 298-300.
Toland, ii, 22-44.
Topinard, sur les différences de couleur chez l'homme, iv, 47, 64, 67.
Tournemine, iii, 439, 457.
Toussaint, ii, 332.
Traductions, source de difficultés dans la Bible, i, 21-24, 58. Traduction de la Bible par Luther, 414.
Transfiguration de J.-C., ii, 303, 457.
Transformisme exposé et réfuté, iii, 266-436.
Trinité, attaquée, i, 380, 487, 489.
Trompettes (Fête des), iii, 196, 200.
Trublet, ii, 658.
Tubalcaïn, iv, 215, 217.
Tubingue (École de), ii, 570-585; v, 435, 481, 487, 491.
Tuch, ii, 592, 615; iv, 301.
Tyler, v, 76.
Tyndall, iii, 394-398.

U

Ubaldi, iii, 138.
Ubertin de Casal, i, 369.
Umbreit, v, 17.
Unité de l'espèce humaine, iv, 1-119; unité du sanctuaire chez les Hébreux, iii, 172-186.
Urbain VIII, iv, 480.
Urim et *thummim*, iii, 123.
Usserius, iii, 459; v, 431.

V

Valentiniens, secte, i, 113; v, 318, 482.
Valla, i, 396.
Vallarsi, v, 466-468.
Valroger (de), ii, 547; iii, 455, 496.
Vallecchi, ii, 664.
Vanier, sur la circoncision, iv, 431.
Vanini, i, 476-480, 348, 381; iii, 413.
Vater, ii, 493, 590.
Vatke, ii, 591, 602, 615; v, 108.
Veau d'or, iii, 115.
Veith, ii, 663; iii, 240; v, 345.
Vendeurs chassés du temple, ii, 302.
1. Vendôme (L.-J. de), ii, 242.
2. Vendôme (P. de), ii, 242.
Veneranda, i, 275.
Vernes, ii, 632; iii, 281.
Viau (Th. de), ii, 217.
Victor de Capoue, i, 255.
Victorin (Saint), v, 579.
Vignoles (des), iii, 450, 457, 464.
Vigouroux (Dr), sur la circoncision, iv, 431.
Vilgard, i, 371.
Ville lévitique, iii, 213, 220.
Villemer (B. de), ii, 332.
Vincent de Saint-Dominique, i, 41.
Vincenzi, v, 471.
Virey, iv, 8.
Vischer, v, 572.
Vitraux des cathédrales, ornés des scènes de la Bible, i, 297.
Vogel, ii, 528.
Vogt (Carl), iii, 385, 411, 429, 488; iv, 20, 84, 115, 160, 258.
Volkmar, ii, 571, 578; v, 491.
Volney, ii, 354.
Voltaire, ii, 245-314; i, p. xvii, 43, 63; ii, 60, 72, 86, 154, 167, 168, 191, 201, 219, 238, 399; iv, 7, 20, 27, 44-47, 311, 319, 330, 354, 527; v, 344. Auxiliaires de Voltaire, ii, 315-364.

Vos, III, 27, 155.
VOYANTE de Prévorst (la), II, 518.
VRIES (van der), V, 491.

W

Waitz, IV, 189.
Walch, I, 41.
Waldeyer, sur la chevelure humaine, IV, 63.
WALLACE, III, 412.
Wallon, III, 455, 471, 473; V, 432, 450, 480.
WALPOLE, II, 336.
Walther, V, 245.
Warburton, II, 152, 62, 190.
WARENFELS, II, 368.
Waterland, II, 138.
Watt, II, 190.
Weber, sur la poésie asiatique, V, 88.
WEISSE, V, 491.
Weissenbach, II, 663.
WELLHAUSEN, II, 602-618, 597; III, 152, 163-226, 228; IV, 242, 486, 509, 541, 543.
Welte, IV, 491, 509.
WERNER, II, 365.
WERNSDORF, IV, 610.
Wertheim (Bible de), II, 390.
West, II, 116.
Westermayer, III, 243.
WETTE (de), II, 494-510, 490; IV, 508 510; V, 24, 40, 163, 224, 301, 427, 501.
WETTSTEIN, I, 497; II, 408.
Wheeler, indianiste, III, 505.
WHISTON, II, 77, 70, 153.
WHITBY, II, 70.
WICLEF, I, 405.
Widenhofer, I, 42.
Wieseler, sur la famille de la Sainte Vierge, V, 410.
Wigand, sur le transformisme, III, 319.
Wilson, III, 129.
Windischmann, V, 471.
WINER, IV, 222.
Wiseman (Cardinal), III, 243.
WOLF, II, 381-391, 488; I, 461; son école, II, 392-403.
WOOLSTON, II, 88-115.
Wouters, I, 41; V, 345, 346.

Y

Yvon (Claude), II, 659.

Z

ZABARELLA, I, 494.
Zaccaria, V, 469.
Zacharie (Prophétie de), V, 241-248.
Zahn, V, 317.
ZEDLITZ, II, 403.
ZELLER, II, 571, 577; V, 421, 427, 453.
Zodiaque de Denderah, II, 345.
Zollikofer, II, 196.
Zollmann, III, 242.
Zoar, localité, III, 105-106.
ZWINGLE, I, 430, 453.

FIN DE LA TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES.

BAR-LE-DUC, IMPRIMERIE CONTANT-LAGUERRE.

220.9 213
V3
v.5 Les livres saints...
/ F. Vigouroux

220.9 213
V3
v.5 Les livres saints...
/ F. Vigouroux

Graduate Theological Union Library
2400 Ridge Road
Berkley, CA 94709